مذہب غیر پر فتویٰ اور عمل

تحلیل و تجزیہ

حضرت مولانا مفتی

محمد سلمان منصورپوری

خادم افتاء و تدریس مدرسہ شاہی مرادآباد

مکتبہ نعمانیہ

نام کتاب ـــــــ مذہب غیر پر فتویٰ اور عمل

تالیف ـــــــ حضرت مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری

طبعِ اوّل ـــــــ صفر المظفر ۱۴۲۴ھ / اپریل ۲۰۰۳ء

ناشر ـــــــ مکتبہ نعمانیہ ۳۶ ر جی لانڈھی کراچی فون: ۵۰۴۵۴۴۶

ملنے کے پتے

- مکتبہ نعمانیہ: ۳۶ ر جی لانڈھی کراچی
- مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴
- اِدارۃ المعارف: دار العلوم کراچی ۱۴
- دار الاشاعت: اردو بازار، کراچی
- اِدارۂ اسلامیات: ۱۹۰، انارکلی لاہور
- نور محمد کارخانہ تجارت کتب: آرام باغ کراچی
- قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی
- کتب خانہ مظہری: گلشن اقبال کراچی
- مکتبہ حلیمیہ متصل جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی
- مکتبہ زکریا: علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
- درخواستی کتب خانہ: علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
- مولانا اقبال نعمانی صاحب، طاہر نیوز۔ ایمپریس مارکیٹ صدر کراچی
- مکتبہ عمر فاروقؓ: شاہ فیصل کالونی کراچی۔

پیش لفظ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، امابعد!

یہ مقالہ "ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند" کے چوتھے فقہی اجتماع (منعقدہ ۱۷، ۱۸ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۴، ۲۵ اکتوبر ۱۹۹۴ء بمقام دیوبند) میں پیش کیا گیا تھا، اس میں اپنے موضوع سے متعلق بہت سی اصولی معلومات جمع ہوگئی ہیں، اس لئے خیال ہوا کہ اسے شائع کر دیا جائے تاکہ قارئین بالخصوص شعبۂ افتاء سے وابستہ طلبۂ عزیز بھی اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔

اس مقالہ کی تیاری میں ان عزیز احباب کی شبانہ روز محنتیں بھی شامل رہی ہیں جو ۱۴۱۵ھ میں جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد کے شعبۂ افتاء میں داخل درس تھے جنھوں نے حوالہ جات کی فراہمی اور مثالوں کی تلاش وجستجو میں بھرپور تعاون کیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہتر سے بہتر بدلہ عطا فرمائے اور ان کو علم وعمل کی برکتوں سے نوازے۔ آمین۔

نیز ادارۃ المباحث الفقہیہ (جمعیۃ علماء ہند) بھی شکریہ کا مستحق ہے جس کی تحریک پر اس موضوع پر قلم اٹھانے کا موقع فراہم ہوا۔ خدا کرے یہ کوشش عند اللہ مقبول اور بندہ کے لئے صدقہ جاریہ بنے۔ آمین۔ فقط واللہ الموفق

احقر محمد سلمان منصور پوری غفرلہٗ

خادم افتاء وتدریس جامعہ قاسمیہ (مدرسہ شاہی) مراد آباد

۷ ر ۱۱ ر ۱۷ھ

فہرست

سوالنامہ ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ارباب فقہ وفتاویٰ اور اصحاب نظر وفکر علماء کے درمیان یہ بات مسلم ہے کہ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ اجمعین کے فقہی مسالک کی تقلید اور ان کی پورے طور پر پابندی اور التزام ضروری اور لازم ہے اس لئے کہ علوم اسلامی سے دوری، ورع، تقویٰ اور خوف خداوندی کی کمی، خواہشات نفس کی پیروی اور طبیعتوں میں سہولت پسندی کا عام رجحان ہے۔ ایسی صورت میں اگر مختلف فقہی مذاہب سے خوشہ چینی کی عام اجازت دے دی جائے تو یہ ایک زبردست فتنہ ہوگا۔ جس کی مدافعت مشکل ہوگی۔

البتہ ہر زمانہ کے فقہاء کرام نے دفع حرج کے لئے خاص حالات میں دوسرے امام کے مسلک پر عمل اور فتویٰ کی اجازت دی ہے۔ جس کی نظیریں کتب فقہ میں موجود ہیں۔ موجودہ حالات میں جدید اور پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کے لئے دوسرے مسلک کا سہارا لینا وقت کا اہم تقاضا بن گیا ہے لیکن اگر اس کی عام اجازت دے دی جائے تو تجدد پسند طبقہ اجتہاد وتحقیق کا نام دے کر ہر ناگفتنی وناکردنی امور کے لئے شریعت میں جگہ پیدا کرے گا۔ اس لئے "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کے ذمہ داروں نے یہ ضرورت محسوس کی کہ وہ رہنما خطوط واضح کر دیئے جائیں جن کے دائرہ میں رہ کر بوقت ضرورت دوسرے مسلک پر فتویٰ اور عمل کی راہ کو اپنایا جاتے۔ اس سلسلہ میں چند بنیادی سوالات پیش خدمت ہیں۔ جو "دوسرے مذہب پر فتویٰ اور عمل کے حدود وشرائط" کو منضبط کرنے میں انشاء اللہ معاون ہوں گے۔

(۱) : دوسرے کے مسلک پر فتویٰ اور عمل کی اجازت ہے یا نہیں؟

الف : اگر اجازت ہے تو عام حالات میں یا خاص حالات میں بوقت ضرورت؟

ب : اگر بوقت ضرورت اجازت ہے تو ضرورت کی تعریف، اقسام اور اس باب میں ضرورت کی تعیین؟

ج : ضرورت عامہ کا اعتبار ہے یا ضرورت خاصہ کا یا دونوں کا؟

د : کیا عبادات اور معاملات میں کوئی فرق ہے؟

ہ : ضرورت عامہ کے تعیین کی کیا صورت ہے؟

(۲) : کیا ضرورت کے علاوہ افتاء بمذہب الغیر کے لئے اور بھی شرائط ہیں؟ وہ کیا ہیں؟

(۳) : افتاء بمذاہب الغیر کے اختیار کے لئے مفتی میں کیا اہلیت ہونی چاہئے؟ کیا تنہا ایک مفتی دوسرے مسلک پر فتویٰ دینے کا مجاز ہوگا یا ارباب افتاء کا اتفاق ضروری ہے۔؟

(۴) : کیا کسی شخص کے لئے ارباب فقہ وفتاویٰ سے رجوع کئے بغیر دوسرے مسلک پر عمل کی گنجائش ہے؟

(۵) : تلفیق کے کیا معنیٰ ہیں اور اس کی کتنی قسمیں ہیں۔ اور ان کے کیا احکامات ہیں؟

الف : تلفیق کی کیا کوئی ایسی شکل ہے جو دائرۂ جواز میں آتی ہو۔؟

ب : تلفیق کے ناجائز ہونے کی وجہ اور اس کی بنیادی خرابی کیا ہے؟

(۶) : جو مسئلہ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے درمیان متفق علیہ ہے کیا کسی صورت میں اس کو چھوڑ کر دیگر ائمہ مجتہدین کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو کیا وجہ ہے؟ اگر گنجائش ہے تو کب اور کیا شرائط ہیں؟

(۷) : اپنے مسلک کے غیر راجح اور ضعیف قول پر فتویٰ دینے اور عمل کرنے کی گنجائش ہے اگر ہے تو کب اور اس کی کیا شرائط ہیں؟۔

منجانب

ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند، نئی دہلی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شریعتِ اسلامی کی جامعیت اور آفاقیت محتاجِ بیان نہیں۔ ہر جگہ اور ہر زمانہ کے سماجی اور معاشرتی انفرادی اور اجتماعی ہر طرح کے مسائل و مشکلات کا مُداوا فقہِ اسلامی میں موجود ہے۔ ملتِ اسلامیہ کے لئے اس سے بڑھ کر اور کیا نعمت ہوگی کہ اس کو خالقِ دوجہاں ربِّ ذوالجلال کی طرف سے زندگی گذارنے کا مکمّل لائحۂ عمل ' دین اسلام ' کی صورت میں عطا کر دیا گیا ہے — ارشادِ خداوندی ہے۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا۔ (المائدہ — ۳)

آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا، اور میں نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے پسند کر لیا۔ (حضرت تھانویؒ)

اس عظیم نعمت کے مل جانے کے بعد اہلِ اسلام کو اسلام کے علاوہ کسی اور لائحہ عمل اور ضابطۂ زندگی کی طرف نظر اُٹھانے کی ضرورت ہے نہ گنجائش، بلکہ اہلِ اسلام ہی کیا، دُنیا کا کوئی بھی فرد اگر اس خداوندی طریقہ سے رُوگردانی کر کے کسی اور راستہ کو اپنائیگا تو وہ بارگاہِ ایزدی میں قبولیت نہ حاصل کر سکے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ۔ (آل عمران — ۸۵)

اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کریگا تو وہ اس سے مقبول نہ ہوگا۔ اور وہ آخرت میں تباہ کاروں میں سے ہوگا۔ (حضرت تھانویؒ)

واضح رہے کہ " اسلامی لائحۂ عمل " کا احاطہ صرف " قرآنی قوانین " سے نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ اس مقصد کے حصول کے لئے ہمیں لامحالہ صاحبِ قرآن، سرورِ کائنات، فخرِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث اور آپ کے جانثاروں کی مقدس جماعت کے آثار و فتاویٰ اور اُسوۂ زندگی کو بھی پیشِ نظر رکھنا پڑیگا۔ کیونکہ ان بنیادی مآخذ کو سامنے رکھے بغیر کوئی شخص صحیح معنی میں اسلامی احکامات کا ادراک نہیں کر سکتا۔

دوسری طرف یہ اَمر بھی ظاہر ہے کہ اگر " قرآن و سُنت " میں قیامت تک پیش آنے والے سبھی واقعات و جزئیات اور ان کے احکامات کو جمع کرنے کی کوشش کی جاتی۔ اور حال و مستقبل

کے سبھی مسائل بسط و تفصیل کے ساتھ لکھدیئے جاتے تو اتنی طوالت ہو جاتی کہ اُن سے عام آدمیوں کا استفادہ نہایت دُشوار ہو جاتا۔ بریں بنا منجانبِ خُداوندی قرآن و سنت میں قانون سازی کے بنیادی نکات بیان کر کے اہلِ اسلام کو اجتہاد و استنباط کا موقع فراہم کر دیا گیا ہے۔ تاکہ حالات کے مطابق قوانینِ شرعیہ سے استفادہ کرتے ہوئے احکامات کا تعین کیا جا سکے۔ اور زمانہ کی ضرورتیں پوری ہوتی رہیں۔

اسلام میں قانون سازی کی چار بُنیادیں ہیں۔ جن پر تمام ہی فقہِ اسلامی کے مسائل کا مدار رکھا جاتا ہے۔ اور سبھی ائمۂ متبوعین ان کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔

(۱) کتابُ اللہ: یعنی رسُولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ قرآنِ کریم۔ جس کی غیر مؤوّل اور محکم و مفسر آیتیں بلاشُبہ قطعی اور یقینی طور پر قابلِ انقیاد و اتباع ہیں۔

اس بنیادی ماخذِ شریعت سے احکامات و قوانین کی تخریج کے لئے حضرات فقہاء نے مختلف اِعتبارات سے بیسؔ قسمیں نکالی ہیں۔ جنہیں معلوم کئے بغیر احکام کو نہیں پہچانا جا سکتا۔ ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ مؤوّل ۵۔ ظاہر ۶۔ نص ۷۔ مفسر ۸۔ محکم ۹۔ خفی ۱۰۔ مشکل ۱۱۔ مجمل ۱۲۔ متشابہ ۱۳۔ حقیقت ۱۴۔ مجاز ۱۵۔ صریح ۱۶۔ کنایہ ۱۷۔ عبارت النص ۱۸۔ اشارۃ النص ۱۹۔ دلالۃ النص ۲۰۔ اقتضاء النص۔

انہی تقسیمات کے اعتبار سے دراصل احکامات کا تعین ہوتا ہے۔ (نور الانوار ۱۰ — ۱۳)

(۲) سنّتِ رسُول اللہ: رسُولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور آپکے سامنے پیش آمدہ واقعات وغیرہ فقہی اصطلاح میں سنّت کہلاتے ہیں۔ (نور الانوار ۵، ۱)

سنّت کے کچھ درجات ہیں جن کے اعتبار سے ان کی حیثیتیں بھی مختلف ہو جاتی ہیں۔

(الف) سنتِ متواترہ: یعنی ایسی سنت جس کے ناقل ابتداء سے لیکر آج تک اتنی بڑی تعداد میں ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق مشکل ہو۔ سنّت کے اس درجہ سے علم ضروری کا حصُول ہوتا ہے۔ (نور الانوار ۱۷۶، اعلاء السُّنن مقدمہ ۱/۲۳) جیسے نماز کی رکعات اور اعمالِ حج وغیرہ کا علم۔

(ب) سنتِ مشہورہ: یعنی ایسی سنت جو ابتدائی زمانہ (دورِ صحابہؓ) میں اگرچہ اکّا دکّا افراد سے

منقول رہی ہو مگر بعد میں اُسے قبولِ عام حاصل ہوگیا ہو۔ اس قسم کے ذریعہ کتاب اللہ کی مجمل آیتوں کی تفسیر اور مطلق نصوص کی تقیید کا کام لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً کفارۂ یمین میں روزہ پے درپے رکھنے کی شرط سنّتِ مشہورہ کے ذریعہ بڑھائی گئی ہے۔ (حاشیہ نور الانوار ۱۷۷)

(ب) خبرِ واحد: تیسرا درجہ خبرِ واحد کا ہے۔ جس کا اطلاق ایسی سنت پر ہوتا ہے جس کے نقل کرنیوالے قرونِ ثلٰثہ (دورِ صحابہؓ، دورِ تابعینؒ اور دورِ تبع تابعینؒ) میں اتنے نہ رہے ہوں کہ انکی روایت درجۂ تواتر یا درجۂ شہرت تک پہونچ سکے۔ (واضح رہے کہ قرونِ ثلٰثہ کے بعد شہرت ہونے سے حدیث مشہور نہیں قرار دی جاتی) خبرِ واحد محض ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ لیکن آیتِ قرآنی فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ (التوبۃ) سے اتنا ضرور مستفاد ہوتا ہے کہ اگر اس طرح کی کسی سنّت کا معارضہ کسی دوسری مضبوط دلیل سے نہ ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اس معنٰی کر خبرِ واحد بھی اسلامی قانون کا ایک بڑا ماخذ ہے۔ (نور الانوار ۱۷۸)

چنانچہ بہت سے شرعی احکامات خبرِ واحد سے مستفاد ہیں۔ مثلاً ڈاڑھی منڈانے کی حرمت اور حاجی کے لئے حالتِ احرام میں خوشبو وغیرہ لگانے کی ممانعت۔ (ہدایہ ۱/۲۳۹) وغیرہ

(۳) اجماعِ امّت: تشریعِ اسلامی کا تیسرا ماخذ امّت کے اہل افراد کا قولی یا فعلی اجماع ہے، جو علمِ یقینی کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہے۔ (نور الانوار ۲۲۱)

دلائلِ سمعیہ: ان تینوں بنیادوں کا تعلق نقلی دلائل سے ہے، جن کے فی الجملہ چار مراتب ہیں۔

(الف) قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ: یعنی قرآن کریم کی مفسر و محکم اور غیر مؤوّل آیتیں اور سنتِ متواترہ۔ جیسے خونِ مسفوح کی حرمت، شراب کی حرمت وغیرہ۔ اس طرح کے دلائل سے جانبِ امر میں فرضیت اور جانبِ نہی میں قطعی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

(ب) قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ: یعنی قرآنِ کریم کی مجمل و مؤوّل آیات اور وہ احادیثِ متواترہ جن کی دلالت ظنی ہے۔ مثلاً ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ میں لفظ قروء اگرچہ قطعی الثبوت ہے مگر اسکی دلالت کہ حیض مراد ہے یا طہر ظنی ہے۔ اس بنا پر حضرات حنفیہؒ نے آیت کی تاویل حیض سے کی ہے۔ اور حضراتِ شوافع نے قروء سے طہر مُراد لیا ہے۔ صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں۔

وبیانہٗ ان قولہٗ تعالیٰ قروء مُشترکٌ بَیْنَ معنی الطہر والحیض فاوّلہ الشافعی بالاطہار الخ واوّلہٗ ابوحنیفۃ بالحیضِ۔ (نور الانوار ۱۸)	اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ ارشادِ خداوندی ثلاثۃ قروء طہر اور حیض کے معنی میں مشترک ہے۔ پس حضرت امام شافعیؒ نے طہر کے معنی لئے ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہؒ نے حیض سے تاویل کی ہے۔

الغرض اگر کسی قطعی دلیل میں عمومیت اور تاویل کی گنجائش نکل آئے تو اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔ اور اس کا درجہ حکم کے اعتبار سے قطعیت سے نیچے آجاتا ہے۔ پھر اس سے قطعی فرض اور قطعی حرام کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ جانبِ امر میں وجوب یعنی فرضِ عملی اور جانبِ نہی میں کراہت تحریمی یعنی حرام عملی ثابت ہوتا ہے۔ اور اس سے ثابت شدہ منفی یا مثبت حکم کا منکر کافر قرار نہیں دیا جاتا۔ وحکمہ (الواجب) اللزوم عَمَلًا لا عِلمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہٗ (نور الانوار ۱۶۶)

(ج) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ: یعنی وہ احادیث واخبارِ آحاد جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے قطعی ہیں، مگر ان کے ثبوت میں ظنیت پائی جاتی ہے۔ اس صفت کی دلیلیں معارضہ سے محفوظ ہونے کی صورت میں قسم ثانی کی طرح جانبِ امر میں وجوب اور جانبِ نہی میں کراہتِ تحریم ثابت کرتی ہیں۔ مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا تشربُوا فی اناءِ الذهب والفضّةِ (مسلم شریف ۲/۱۸۹)	سونے چاندی کے برتن میں نہ پیو۔

یہ حدیث خبرِ واحد ہے۔ مگر اس سے جو معنی مقصود ہیں وہ قطعی ہیں۔ یعنی سونے چاندی کے برتن کا استعمال ممنوع ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال کی کراہت ثابت کی جائیگی۔ (علاوہ ازیں کبھی دیگر قرائن کو پیشِ نظر رکھ کر اس درجہ کے دلائل سے وجوب کے بجائے سنت اور کراہت تحریمی کے بجائے مطلق کراہت کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔ مثلاً وہ احادیث آحاد جنمیں بیمار کی عیادت، جنازہ کی مشایعت وغیرہ کے احکامات دیئے گئے ہیں (مسلم شریف ۲/۱۸۵) اُن سے بالاتفاق وجوب مُراد نہیں بلکہ محض سنت مراد ہے۔)

(د) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ: یعنی وہ احادیث واخبارِ آحاد جو مجمل اور قابلِ تاویل ہوں، اس قسم کے دلائل سے جانبِ امر میں سنت واستحباب اور جانبِ نہی میں کراہتِ تنزیہی کا ثبوت ہوتا ہے۔ مثلاً ارشادِ نبویؐ:

اذا اقیمت الصّلوٰۃ فلا صلوٰۃ الّا المکتوبۃ۔ (ترمذی شریف ۱/۹۶، ابوداؤد شریف ۱/۵۶)	جب نماز کھڑی ہو جائے تو پھر فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے۔

یہ حدیث خبرِ واحد ہونے کے اعتبار سے ظنی ہے۔ اور اس کی دلالت بھی ظنی ہے۔ بایں طور کہ یہ نہی عام ہے یا صرف مسجد میں اور امام کے قریب پڑھنے کی ممانعت ہے۔ چنانچہ شافعیہ نہی کو عام مان کر فرض شروع ہونے کے بعد کہیں بھی نفل پڑھنے سے منع کرتے ہیں۔ اور مالکیہ وحنفیہ نہی کو مسجد کے ساتھ خاص مان کر خارج مسجد نوافل وسنن پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں بشرطیکہ فرض بالکلیہ چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو۔ (بدایۃ المجتہد ۱/۱۴۹) الغرض اس ظنیت کی بناء پر حدیث بالا سے جانب نہی میں صرف کراہت تنزیہی ثابت ہوگی۔

ادلۂ سمعیہ کی یہ تفصیل اور ان سے ثابت ہونے والے احکامات کا یہ تعیین علامہ شامی نے رد المحتار ۱/۹۵ میں نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ طحطاوی علی المراقی - ۳۱ اور شرح نقایہ ۱/۴ پر بھی اسکی وضاحت کیگئی ہے۔ لیکن یہ ضابطے عمومی ہیں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک کوئی ظنی دلیل کسی قرینہ کی بنیاد پر قطعی کے درجہ تک پہونچ جاتی ہے۔ اور وہ اس سے وجوب کا حکم ثابت کر دیتا ہے۔ حتیٰ کہ بعض مرتبہ خبرِ واحد سے رکنیت بھی ثابت کردی جاتی ہے۔ چنانچہ اسکی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

ثم ان المجتہد قد یقوی عندہ الدلیل الظنی حتی یصیر قریبا عندہ من القطعی فما ثبت بہ یسمی فرضا عملیا لانہ یعامل معاملۃ الفرض فی وجوب العمل ویسمی واجبا نظرا الی ظنیۃ دلیلہ فھو اقوی نوعی الواجب واضعف نوعی الفرض بل قد یصل خبر الواحد عندہ الی حد القطعی ولذا قالوا انہ اذا کان متلقی بالقبول جاز اثبات الرکن بہ حتی ثبتت رکنیۃ الوقوف بعرفات بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الحج عرفۃ۔
(شامی کراچی ۱/۹۵)

لیکن کبھی مجتہد کے نزدیک دلیل ظنی اتنی مضبوط ہو جاتی ہے کہ وہ قطعی کے قریب تک پہونچ جاتی ہے۔ تو جو حکم ایسی دلیل سے ثابت ہوا اُسے فرض عملی کہا جاتا ہے۔ اسلئے کہ عمل کے ضروری ہونے میں اسکے ساتھ فرائض جیسا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اور ظنیت دلیل کی بناء پر اُسے واجب کہتے ہیں۔ تو یہ واجب کی اعلیٰ اور فرض کی ادنیٰ قسم ہے۔ بلکہ کبھی تو مجتہد کے نزدیک خبرِ واحد بھی قطعی کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے علماء نے فرمایا ہے کہ اگر وہ (خبرِ واحد) عام طور پر قبول کیجاتی ہو تو اس سے رکنیت ثابت کرنا بھی درست ہے۔ حتیٰ کہ وقوفِ عرفہ کی فرضیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "الحج عرفۃ" (حج عرفہ ہے) سے ثابت کی گئی ہے۔

اسی طرح فقہاء کے کلام میں کبھی کبھی فرض کا اطلاق ایسے حکم پر کر دیا جاتا ہے جو دلیل ظنی سے ثابت ہے۔ اور واجب کا نام ایسے حکم کو دیدیا جاتا ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ نیز واجب کے بھی مختلف درجات ہوتے ہیں۔ کوئی واجب قوت میں فرض کے برابر ہوتا ہے اور کوئی اس سے کم ہوتا ہے اور دونوں کے لئے ایک ہی لفظ "واجب" استعمال کرلیا جاتا ہے۔ اس لئے احکام کی تعیین میں اس امر کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ علامہ شامیؒ صاحب تلویح سے نقل کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں

انّ استعمال الفرض فیما ثبت بظنی، والواجب فیما ثبت بقطعی شائع مستفیض، فلفظ الواجب یقع علی ما ھو فرض علما و عملا کصلوٰۃ الفجر، وعلی ظنی ھو فی قوۃ الفرض فی العمل کالوتر حتی یمنع تذکرہ صحۃ الفجر کتذکر العشاء وعلی ظنی ھو دون الفرض فی العمل وفوق السنۃ کتعیین الفاتحۃ حتی لا تفسد الصلوٰۃ ترکھا لکن تجب سجدۃ السھو۔
(شامی ۱/۹۵)

ظنی دلیل سے ثابت شدہ حکم کو فرض کا نام دینا اور قطعی دلیل سے مستفاد حکم کو واجب سے تعبیر کرنا (علماء کے حلقہ میں) مشہور و معروف ہے۔ تو لفظ واجب کبھی ایسے حکم پر بولا جاتا ہے جو علمی اور عملی ہر اعتبار سے فرض ہے۔ جیسے نمازِ فجر، اور ایسے حکم پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے جو اگرچہ ظنی ہے مگر عمل میں فرض کی قوت رکھتا ہے۔ مثلاً نمازِ وتر (کہ وہ فرض عملی ہے) حتیٰ کہ اگر کوئی شخص وتر نہ پڑھے اور صبح کو نمازِ فجر سے پہلے اُسے یاد آجائے کہ اس نے وتر نہیں پڑھے (اور وہ صاحب ترتیب ہو) تو یہ یاد آنا اسکے لئے صحت فجر سے مانع ہوگا۔ بالکل اسی طرح جیسے چھوٹی ہوئی عشاء کی نماز کا یاد آنا مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح (واجب کا اطلاق) ایسے حکم ظنی پر بھی ہوتا ہے جو عمل میں فرض کے درجہ سے کمتر اور سنت کے درجہ سے بڑھا ہوا ہے۔ جیسے سورۂ فاتحہ کا متعین ہونا کہ اس کو چھوڑنے سے نماز تو فاسد نہیں ہوتی، البتہ سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے ——

ان وضاحتوں کو پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ محض ادلۂ سمعیہ کے ضابطوں کو ہی پیش نظر رکھ کر ہم خود اپنی رائے سے احکامات کا تعیین نہیں کریں گے۔ بلکہ اس میں بھی مجتہدین اور اصحاب رائے کے اقوال کو سامنے رکھنا پڑیگا۔ اس کے بغیر ادلۂ سمعیہ کے صحیح منشاء پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

قیاس

تشریع اسلامی کی چوتھی بنیاد "قیاس" ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ حکم منصوص سے "علت" نکال کر اس حکم کو غیر منصوص میں جاری کرنا۔ یا یوں کہئے کہ علت

میں اتحاد کی بنیاد پر فرعی مسئلہ پر اصلی ،کا حکم لگانا ، صاحب توضیح وتلویح لکھتے ہیں.

وھو تعدیة الحکم من الاصلِ الی الفرع بعلّةٍ متحدةٍ لایُدرك بمجرد اللغة.
(توضیح تلویح ۳۶۳)

وہ اصل سے فرع کی جانب حکم کو لے جانا ہے ۔ ایسی مشترک علّت کی وجہ سے جسے محض لُغت سے نہ سمجھا جا سکے ۔

اور معجم لغة الفقہاء ، میں قیاس کی تعریف اس طرح لکھی گئی ہے۔

القیاس: اِلحاقُ اصلٍ بفرعٍ فی الحکمِ لاتحادِھِما فی العِلّة۔ (معجم لغة الفقہاء۔ ۳۷۲)

قیاس: وہ حکم میں اصل کو فرع کے ساتھ لاحق کر دینا ہے ۔(دونوں میں) علّت کے اشتراک کی بنا پر ۔

ان تعریفات سے یہ واضح ہوگیا کہ قیاس اصل دین سے خارج کوئی چیز نہیں ہے ۔ بلکہ محض علت کے تعدیہ کا نام قیاس ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء کی نظر میں قیاس وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کسی نص پر ہو۔ اور جو کسی حکم منصوص کے خلاف نہ پڑتا ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ حکم اصلی مخصوص نہ ہو۔ اور غیر مدرک بالعقل نہ ہو۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ حکم فرع کے ثبوت کے لئے کوئی غیر متعارض نص نہ موجود ہو۔ اگر ان میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جاتے گی تو ایسے قیاس کا اعتبار نہ ہوگا ۔ چنانچہ کتبِ اصول میں ان شرائط کی تفصیلات اہتمام سے درج کیجاتی ہیں ۔ (التوضیح والتلویح ۳۶۸)

تو معلوم ہوا کہ قیاس نہ صرف دلیل شرعی ہے بلکہ احکامِ شریعت اور قرآن وسُنت کی عظمت کی دلیل بھی ہے ۔ جس کے ذریعہ سے قرآن وسنت کے الفاظ ومعانی دونوں پر عمل کرنے کی توفیق میسّر آتی ہے ۔ اسی وجہ سے اہلِ اصول لکھتے ہیں :

وفی ذٰلك تعظیم شان الکتَاب والعَمل بهٖ لفظًا ومعنیً ای فی العملِ بالقیاس تعظیم شان الکتَابِ واعتبار نظمه فی المقیس علیه واعتبار معناہ فی المقیس ۔ واما منکروا القیاس فانھم عملوا بنظم الکتاب فقط واعرضوا عن اعتبارِ فحواہ واخراج الدّرر المکنونة عن بحار معناہ وجھلوا ان للقرآن ظھرًا و

اور اس میں کتاب اللّٰہ کی شان کی تعظیم اور اسکے الفاظ و معانی دونوں پر عمل کرنے کا فائدہ ہے ۔ یعنی قیاس پر عمل کرنے میں کتاب اللّٰہ کی تعظیم ہے ۔ اور مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جاتے یعنی اصل) میں الفاظِ قرآن کا اعتبار کرنا ہے ۔ اور مقیس (جسے قیاس کیا جائے یعنی فرع) میں قرآن کے معنی پر عمل کرنا ہے ۔ (تو گویا الفاظ ومعانی دونوں پر عمل ہوگیا) اسکے برخلاف قیاس کے منکرین نے صرف الفاظِ قرآنی پر عمل کیا ۔ اور اس منشا کا اعتبار کرنے سے اعراض کیا ، اسی طرح

بطنًا وان لکلِّ واحدٍ مطلعًا وقد وفق اللّٰه تعالیٰ العُلماء الراسخین العَارِفین دقائق التّاوِیل لکشف قناع الاستار عن جمال معنی التّنزِیل۔ (توضیح تلویح ۳۶۷)

اسکے معانی کے سمندر سے چھپے ہوتے موتی نکالنے سے بھی گریز کیا ہے ۔ اور اس بات سے بھی وہ ناواقف رہے کہ قرآن کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے ۔ اور ہر ایک کا الگ الگ محل ہے ۔ اور اللّٰہ تعالیٰ نے علماء راسخین اور اصحاب معرفت کو معانی قرآن کے دقائق سمجھنے کی توفیق عطاء فرمائی ہے ۔ تاکہ قرآن کریم کے معانی کے حُسن وجمال سے پردے ہٹاتے جا سکیں ـــــــ

استحسان

قیاس اگر ایسا ہو کہ سطحی نظر سے ہی اس کی معقولیت سمجھ میں آجائے تو اُسے مطلق قیاس یا قیاسِ جلی کہتے ہیں ۔ لیکن اگر اسمیں عِلّت نکالنے میں زیادہ گہرائی اور گیرائی کی ضرورت ہو تو اُسے "قیاس خفی" کہا جاتا ہے ۔ اسی قیاسِ خفی کا نام "استحسان" بھی ہے ۔ عام طور پر کتبِ فقہ میں استحسان اسی معنی میں مستعمل ہے ۔ (توضیح تلویح ۳۹۲) (ویسے استحسان اپنے معنی میں عموم رکھتا ہے ۔ چنانچہ استحسان بالنص ، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورة کی اصطلاحیں بھی اہلِ اصول میں مشہور ہیں ۔ مگر ان تینوں قسموں کی حیثیت نص کے برابر ہے ۔ اور ان کے مقابلہ میں قیاس قبول نہیں ہے ۔ (حسامی ۱۰۶) مثلاً بیع سَلَم کا جواز ، روزے کا بھول کر کھانے پینے سے نہ ٹوٹنا ، استصناع کا جواز اور معمولی مینگنیوں سے کنوؤں کا ناپاک نہ ہونا وغیرہ ۔ (توضیح وتلویح ۳۹۳) البتہ استحسان بمعنی قیاس خفی کا مقابلہ جب قیاسِ جلی سے ہو تو انمیں ترجیح کیلئے بنیادی طور پر ۲ اصول پیش نظر رہنے چاہئیں ۔

اصول ۱

اگر استحسان کی تاثیر مضبوط اور قیاس کا اثر کمزور ہو تو استحسان کو ترجیح ہوگی۔[۵] مثلاً پھاڑ کھانے والے پرندوں کے جھوٹے کے بارے میں قیاس یہ چاہتا ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہو ، جیسے کہ درندے جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے ۔ مگر قیاس خفی یعنی استحسان کے اعتبار سے جھوٹا پاک ہے اسلئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو پاک ہڈی ہوتی ہے لہٰذا ان کے جھوٹے کو ناپاک نہیں کہا جائیگا ۔ صاحب توضیح وتلویح فرماتے ہیں ۔

---

[۵] اس کے مقابلہ میں تین صورتیں اور ہیں ۔ ۱۔ قیاس اور استحسان دونوں کا اثر مضبوط ہو ۔ اس صورت میں قیاس راجح ہے ۔ ۲۔ استحسان کا اثر کمزور اور قیاس کا اثر مضبوط ہو ۔ اس صورت میں بھی قیاس کو ترجیح ہے ۔ ۳۔ قیاس اور استحسان دونوں کا اثر کمزور ہو ۔ تو یا تو دونوں کو ساقط کر دیا جائیگا یا پھر قیاس پر عمل کریں گے ۔ تو معلوم ہوا کہ اس طرح کی ۴ قسموں میں سے صرف ایک قسم میں استحسان کو قیاس پر ترجیح ہے ۔ بقیہ اقسام میں قیاس ہی معمول بہ ہے ۔ (توضیح تلویح ۳۹۵)

كسباع الطير فانه نجسٌ قياسًا على سُؤر البهائم طاهر استحسانًا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر۔

(التوضيح والتلويح ۳۹۴)

مثلاً پھاڑ کھانے والے پرندے: کیونکہ درندے چوپایوں پر قیاس کے اعتبار سے نجس ہیں۔ مگر استحساناً ان کے جھوٹے کو پاک کہا گیا۔ اسلئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں۔ اور چونچ ایک پاک ہڈی ہے۔

اصول ۲ اگر قیاس خفی کی صحت کی دلیل ظاہر اور فساد کی دلیل مخفی ہو۔ اور اس کا مقابلہ ایسے قیاسِ جلی سے ہو رہا ہو جس کے فساد کی دلیل ظاہر اور صحت کی دلیل پوشیدہ اور مضمر ہو تو ایسی صورت میں قیاس جلی کو قیاسِ خفی یعنی استحسان پر ترجیح ہوگی۔ مثلاً۔ نماز کے دوران سجدۂ تلاوت رکوع کے ذریعہ اَدا ہو جانا۔ اسمیں قیاس تو یہی کہتا ہے کہ جس طرح سجدہ تعظیم پر دال ہے اسی طرح رکوع بھی تعظیم کی دلیل ہے، نیز اس بارے میں نص بھی وارد ہے وَخَرَّ رَاكِعًا۔ مگر اس میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ جب حقیقت یعنی سجدہ پر عمل ممکن ہے تو مجاز کا حکم کیوں دیا جا رہا ہے۔ تو قیاس کے صحیح نہ ہونے کی دلیل ظاہر پائی گئی۔ اور حکم قیاس کے صحیح قرار دینے کی دلیل اس کے مقابلہ میں مخفی رہ گئی۔ جبکہ استحسان کی نظر میں یہ عمل صحیح نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ امر شارع کے خلاف ہے۔ یہاں استحسان کی صحت کی دلیل واضح ہے۔ اس لئے کہ ارکان صلوٰۃ میں سے کوئی رکن دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ مگر اس میں ایک مخفی فساد پایا جاتا ہے بایں معنی کہ اس میں سجدہ کے اصل مقصد یعنی اظہار تعظیم سے صرف نظر کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا یہاں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو ترجیح دیں گے۔ اور رکوع کے ذریعہ سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کا قول کریں گے۔ اس لئے کہ قیاس جلی میں صحت کا حکم مضبوط ہے۔ بایں معنی کہ اصل میں سجدہ کی مشروعیت کا حکم متکبرین کی مخالفت کے لئے دیا گیا ہے۔ اور یہ مقصد رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (حاشیہ حسن چلپی ص۳۹۵) ۔ توضیح و تلویح میں ہے۔

كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسًا لانه تعالىٰ جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وَخَرَّ رَاكِعًا لا استحسانًا لانّ الشرع امر بالسُّجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصَّلوٰة فعملنا بالصّحة الباطنة فى القياس وهى ان السّجود غير مقصود هنا وانّما

جیسے سجدۂ تلاوت قیاس کے اعتبار سے رکوع کے ذریعہ بھی اَدا ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے رکوع کو اپنے ارشاد وَخَرَّ رَاكِعًا میں سجدہ کی جگہ رکھا ہے۔ اور استحساناً سجدۂ تلاوت رکوع سے اَدا نہ ہوگا۔ اسلئے کہ شریعت نے تو سجدہ کا حکم دیا ہے۔ تو وہ رکوع سے اَدا نہ ہوگا۔ جیسے نماز کا سجدہ (رکوع سے اَدا نہیں ہوتا)

الفرض ما يصلح تواضعًا مخالفة للمتكبرين

(التوضیح ۳۹۴)

تو ہم نے قیاس میں جو باطنی صحت پائی جارہی ہے اسپر عمل کیا۔ اور یہ ہے کہ یہاں سجدہ ہی مقصود نہیں بلکہ فرض ہر وہ عمل ہے جو تواضع کا مظہر ہو تاکہ تکبر کرنیوالوں کی مخالفت ہو سکے (یہ مقصد رکوع میں بھی حاصل ہے)

ان کے علاوہ بھی دیگر تقسیمات صاحبِ توضیح و تلویح اسی طرح حاشیۂ چلپی اور دیگر کتبِ اصول میں ذکر کی گئی ہیں۔ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً استحسان کو قیاس پر ترجیح نہیں ہے۔ بلکہ اس کے کچھ آداب و شرائط ہیں۔ انہیں سامنے رکھ کر ہی قیاس و استحسان کے درمیان ترجیح کا کام انجام دیا جا سکتا ہے۔

حدیثِ معاذؓ قیاس و استحسان کی اہمیت اور حجیت سے متعلق حضرت مُعاذ بن جبلؓ کی درجِ ذیل حدیث سب سے زیادہ واضح ہے۔ راوی کہتا ہے:

انّ رسُول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث مُعاذًا الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال اقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال بسُنّة رسُول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد فى سُنّة رسُول الله صلى الله عليه وسلم ولا فى كتاب الله قال اجتهد برائى ولا آلو. فضرب رسُول الله صلى الله عليه وسلم صدره فقال: الحمد لله الّذى وفق رسُول رسُول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسُول الله۔ (ابوداؤد شریف ۲/۱۴۹)

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو پوچھا: کہ اگر کوئی مسئلہ تمہارے سامنے آئے تو تم کیسے فیصلہ کروگے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کرونگا، حضورؐ نے فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب میں حکم نہ پاؤ تو کیا کروگے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کرونگا، آپنے فرمایا کہ اگر اس میں بھی نہ پاؤ؟ تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا: کہ اسوقت میں بلا کسی پرواکے اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سُن کر حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا کہ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسُول اللہؐ کے قاصد کو ایسی بات کی توفیق دی جس پر رسول اللہؐ راضی ہیں

اس واقعہ سے صاف معلوم ہوگیا کہ تشریع اسلامی کی بنیادوں میں ایک اہم بنیاد ادلۂ سمعیہ کی روشنی میں قیاس اور اجتہاد بھی ہے۔ جس کی جناب رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تحسین فرمائی ہے۔

اب اس طریقۂ علم کا انکار کرنا سوائے ضد اور عناد کے کسی اور اَمر پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

دورِ صحابہ: خیر القرون (دورِ صحابہؓ) میں بھی انہی اصول تشریع سے احکامات کے استنباط کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے شراب پینے والے کی حد کے بارے میں حضرات صحابہؓ سے مشورہ کیا۔ تو حضرت علیؓ نے حدِ قذف پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ " اسے اسّی کوڑے لگائے جائیں "۔ امام مالکؒ اپنی مؤطا میں نقل فرماتے ہیں۔

ان عمر بن الخطابؓ استشار فی الخمر یشربها الرّجل فقال له علی بن ابی طالبؓ نری ان تجلدهٗ ثمانین فانهٗ اذا شرب اسکر واذا اسکر هذٰا واذا هذٰا افتری اوکما قال فجلدهٗ عمرؓ فی الخمر ثمانین۔ (مؤطا امام مالکؒ ۳۵۷)

حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مشورہ لیا شراب کے بارے میں کہ اگر کوئی شخص اسے پی لے (تو اسکے لئے کیا حکم ہے) اسپر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے رائے پیش کی کہ میرے خیال میں اسے اسّی کوڑے ماریں۔ اسلئے کہ جب وہ شراب پئے گا تو اُسے نشہ آئیگا۔ نشہ آئیگا تو وہ بکواس کریگا۔ بکواس کریگا تو کسی پر بہتان لگائیگا۔ اور بہتان کی سزا جبکہ وہ زنا سے متعلق ہو اسّی کوڑے ہے) چنانچہ حضرت عمرؓ نے شراب پینے والے پر اسّی کوڑے کی سزا جاری کی۔

چنانچہ حنفیہ اور جمہور علماء کا مذہب بھی شرابی کی حد کے بارے میں اسّی کوڑے کا ہے۔

(بدایۃ المجتہد ۲/۳۳۲ ، ہدایہ ۲/۵۲۸)

(۲) حضرت عمرؓ ابتداء میں اس مسئلہ میں متردّد تھے کہ اگر چند لوگ ملکر کسی کو قتل کردیں تو سب سے قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ تو حضرت علیؓ نے مشورہ دیا کہ جس طرح کئی چور اگر ملکر چوری کریں تو سب کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اسی طرح قاتلوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہونا چاہیئے۔ حضرت عمرؓ یہ سُن کر مطمئن ہوگئے۔ یہ واقعہ قیاس کے ذریعہ حکم کے تعین کی کھلی مثال ہے۔ (چلپی علی التوضیح ص ۳۶۷)

ان کے علاوہ بھی تتبع سے دورِ صحابہؓ میں قیاس کے شائع و ذائع ہونے کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ وہ حضرات دیانتداری کے ساتھ قرآن و سنت کی روشنی میں مسئلہ کا حکم معلوم کرتے۔ اور اگر اپنی فہم کے مقابلہ میں کسی اور بہتر رائے اور دلیل کو دیکھتے تو اپنے فتوی سے رجوع کرلیا کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں ہمیں کافی روشنی درجِ ذیل واقعہ سے ملتی ہے۔

حضرت زید بن ارقمؓ کا یہ مسلک تھا کہ اگر طوافِ وداع سے قبل عورت کو حیض آنے لگے تو جبتک طواف نہ کرلے اسوقت تک اس کے لئے واپس لوٹنے کی اجازت نہیں ہے۔ اہلِ مدینہ

حضرت زید بن ارقمؓ کے اسی فتوی پر عموماً عمل پیرا تھے۔ ایک مرتبہ حج کے موقع پر مکّہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اسی طرح کا مسئلہ معلوم کیا گیا، انہوں نے فتوٰی دیا کہ ایسی عورت وطن واپس ہوجائے، اس پر طوافِ وداع نہیں ہے۔ اہلِ مدینہ یہ سُن کر بولے کہ ہم تو حضرت زید بن ارقمؓ کے مقابلہ میں آپ کے فتوی کو نہ مانیں گے۔ حضرت ابن عباسؓ نے ارشاد فرمایا: کہ اچھا جب مدینہ پہنچو تو جاننے والوں سے مسئلہ کی تحقیق کرلینا۔ وہ حضرات واپس آئے اور حضرت ام سلیمؓ سے تحقیق کی، انہوں نے طواق وداع سے قبل ام المؤمنین حضرت صفیہؓ کے ایام شروع ہونے کا واقعہ سُنایا جس سے حضرت ابن عباسؓ کے قول کی تائید ہوتی تھی۔ چنانچہ جب اس کا علم حضرت زید بن ارقمؓ کو ہوا تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کرلیا۔ یہ واقعہ صحیح بخاری شریف میں بایں الفاظ ذکر کیا گیا ہے۔

ان اهل المَدِینة سَألوا ابن عباسؓ عن امرأةٍ طافت ثم حَاضت قال لهم: تنفر، قالوا: لا نأخذ بقولك وندع قول زیدؓ قال: اذا قدمتم المدینة فاسئلوا فقدموا فسألوا فکان فیمن سَألوا ام سُلیمؓ فذکرت حدیث صفیةؓ۔ (بخاری شریف ۱/۲۳۷)

اہلِ مدینہ نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ اگر عورت طوافِ زیارت کرنے کے بعد حیض میں مبتلا ہوجائے (اور طوافِ وداع نہ کیا ہو) تو کیا کرے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہ واپس لوٹ جائے۔ (یعنی اسپر طوافِ وداع ضروری نہیں ہے) یہ سُن کر اہلِ مدینہ نے کہا: ہم حضرت زید ابن ارقمؓ کے قول کو چھوڑ کر آپ کی رائے نہ مانیں گے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا جب تم مدینہ جاؤ تو اس بارے میں تحقیق کرلینا۔ چنانچہ اہلِ مدینہ نے مدینہ پہنچکر تحقیق کی، جن لوگوں سے تحقیق کی ان میں حضرت ام سلیمؓ بھی تھیں۔ تو انہوں نے جواب میں حضرت صفیہؓ کے حیض آنے کا واقعہ بیان کیا۔

اور حضرت زید بن ارقمؓ کا رجوع (مسلم شریف ۱/۴۲۷) کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔

تو معلوم ہوگیا کہ حضراتِ صحابہؓ کے زمانہ میں بھی قیاس و استنباط اور ایک دوسرے کی رائے کی تقلید کا رواج تھا، اس لئے کہ مذکورہ تحقیق سے قبل اہلِ مدینہ حضرت زید بن ارقمؓ کی رائے کے پابند تھے۔ یہی تو تقلید ہے۔

بعد کا زمانہ: دورِ صحابہؓ کے بعد علوم کی تدوین کا دور شروع ہوا۔ مسائل کی کثرت ہوگئی۔ اسلام کا پیغام عرب و عجم تک پہنچ گیا۔ جگہ جگہ اور قدم قدم پر احکام و مسائل بیان کرنے کی ضرورت پیش آنے لگی۔

تدوین کے مرحلہ میں اس مشکل کا بھی احساس کیا گیا کہ بعض بعض مسائل میں نصوص متعارض ہیں۔ اور سطحی نظر میں وہ تعارض دور نہیں ہو پاتا۔ اگر اس ظاہری تعارض کو ویسے ہی چھوڑ دیا جاتا تو پوری ملت فتنہ وانتشار میں مبتلا ہو جاتی۔ چنانچہ اللہ ربّ العزّت نے دین کی حفاظت کے لئے جہاں محدثین کی اس جماعت کو وجود بخشا جنہوں نے نہایت جزم واحتیاط کے ساتھ کمزور اور ضعیف احادیث کو صحیح سے ممتاز اور جدا کر دیا وہیں معانیٔ حدیث کے ماہر ایسے فقہاء بھی پیدا فرمائے جنہوں نے اپنی زندگیاں احکامِ شریعت کے استنباط اور تعارضِ نصوص کو ختم کرنے میں لگا دیں۔ حتیٰ کہ جماعتِ محدثین بھی یہ کہنے پر مجبور ہوئی۔ کہ الفقهاء وهم اعلم بمعانی الحدیث (ترمذی شریف ۱/۱۶۳) یعنی فقہاء ہی دراصل معانیٔ حدیث کو سمجھنے والے ہیں۔

اس معنی کر حضرات فقہاء کا وجود امّت کے لئے ایک بنیادی دینی ضرورت کی حیثیت رکھتا تھا۔ کیونکہ ضرورت تھی کہ استنباطِ احکام کا کام ایسے باصلاحیت افراد انجام دیں جو واقعی صحیح معنی تک رسائی کی اہلیت رکھتے ہوں۔ اور منشاءِ ایزدی کی تکمیل کرنے والے ہوں۔

اختلافِ فقہاء حضراتِ فقہاء کے کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو وہ دو عنوانوں میں سامنے آتا ہے۔

(۱) مجمل، محتمل، اور متعارض نصوص کے معنی کی تعیین۔ اس سلسلہ میں فقہاء اپنے اپنے اصول الگ متعین کرتے ہیں۔ کوئی ترجیح کو فوقیت دیتا ہے۔ اور کسی کے نزدیک تطبیق کو اعلیٰ مقام حاصل ہوتا ہے۔ کوئی رواۃ کی فقاہت وعدمِ فقاہت پر مدار رکھتا ہے تو کوئی کسی خاص شہر کے اہلِ علم کی تقلید کرتا ہے۔ سوچنے کا یہ جداگانہ ڈھنگ اختلافِ فقہاء کا بڑا سبب ہے۔

(۲) احکامِ منصوصہ سے علتوں کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، جسے اصول کی اصطلاح میں تحقیقِ مناط، تخریجِ مناط اور تنقیحِ مناط کے ناموں سے تعبیر کرتے ہیں۔ تحقیقِ مناط کا مطلب یہ ہے کہ نص میں وارد علت کے بارے میں یہ طے کرنا کہ وہ کہاں کہاں پائی جارہی ہے اور کہاں نہیں پائی جارہی۔ اور تخریجِ مناط سے مراد یہ ہے کہ غیر معلول نص کی علت متعین کرنا تاکہ اس کا حکم غیر منصوص تک متعدی کیا جائے۔ جبکہ تنقیحِ مناط کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم منصوص کی کئی محتمل علتوں میں سے کسی ایک کو متعین کرنا۔[۱]

(مقدمہ فتاویٰ تاتارخانیہ ۱/۲۳)

---

[۱] تحقیقِ مناط کی مثال، حدیث میں فرمایا گیا: من اکل من هذه الشجرة المنتنة فلا یقربن مسجدنا فان الملٰئکة تأذی مما یتأذی منه الانس (مسلم شریف ۱/۲۰۹) یعنی لہسن پیاز کھا کر مسجد میں نہ آؤ۔ کیونکہ وہ ملائکہ کے لئے بھی اسی طرح اذیت

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہ کام چونکہ سراسر اجتہاد پر مبنی ہے۔ اس لئے اس ذمہ داری کو انجام دیتے وقت بھی حضرات فقہاء میں سخت اختلاف رونما ہوا۔ اور جزئی احکامات میں بہت زیادہ فرق ہوگیا۔

حضرات فقہاء کا یہ اختلاف دراصل رحمتِ خداوندی ہے۔ اور بظاہر اس کی حکمت یہ ہے کہ نص کے ہر پہلو پر عمل کی راہ کسی نہ کسی ذریعہ سے نکل آئے۔

ائمہ اربعہ دورِ صحابہؓ وتابعینؒ میں اگرچہ بہت سے فقہاء پائے جاتے تھے۔ مدینہ میں فقہاء سبعہ، مکہ میں ابن جریجؒ، بصرہ میں حسن بصریؒ، کوفہ میں ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ اسی طرح شام میں امام اوزاعیؒ وغیرہ یہ حضرات اپنے زمانہ میں اپنی اپنی جگہ مرجع کی حیثیت رکھتے تھے۔ اور موقع بموقع اپنی فقہی آراء کا اظہار کیا کرتے تھے۔ مگر مسائل کی باقاعدہ تدوین اور ابوابِ فقہیہ کی جامعیت کے اعتبار سے جو کام حضرات ائمہ اربعہ، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ذریعہ انجام پایا اس کی نظیر دوسری جگہ نہیں ملتی۔ دوسرے حضرات بھی اگرچہ مجتہد تھے مگر ان کے مذہب میں اتنی جامعیت نہیں پائی جاتی تھی کہ وہ ایک عام آدمی کی زندگی کے لئے پورے طور پر رہنمائی کا سامان بن سکے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے تخریج واستنباط اور مسائل کی تحقیق وتنقید کے لئے باقاعدہ علماء کے ایک وسیع النظر بورڈ کی تشکیل کی تھی، جو پورے حزم واحتیاط کے ساتھ مسائلِ حاضرہ کے حل کا فریضہ انجام دیتا تھا۔ اسی طرح امام مالکؒ نے مؤطا لکھ کر قوم کو ایک نئی راہ دکھائی تھی، اور علومِ سلف کو محفوظ کر دیا تھا۔ اور امام شافعیؒ نے "کتاب الام" تصنیف فرماکر تدوینِ فقہ واصول کا بنیادی پتھر نصب فرمایا تھا۔ الغرض ہر باب کے مسائل پر "واقعۃً" تدوینی انداز کا کام انہی ائمہ اربعہ

کا باعث ہے۔ جیسے انسانوں کے لئے۔ اب علتِ حرمت یہاں نص میں موجود ہے۔ لہٰذا جہاں بھی اذی پائی جائے گی، یہی حرمت کا حکم ہوگا۔ مثلاً بیڑی وغیرہ کی بدبو۔

تخریجِ مناط کی مثال: ربوٰ کے بارے میں چھ چیزوں کا حکم بیان کیا گیا۔ یہ نص غیر معلول ہے۔ اس سے علت کی تخریج میں فقہاء کا اختلاف ہوگیا۔ حنفیہؒ نے قدر مع الجنس، شافعیہؒ نے طعم وثمنیت اور مالکیہؒ نے اقتیات وادخار وغیرہ کی الگ الگ علتیں نکالیں۔

(مسلم مع النووی ۲/۲۴)

تنقیحِ مناط کی مثال؛ ایک اعرابی نے رمضان کے روزہ کے دوران بیوی سے جماع کر لیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اب اس حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں، اعرابی ہونا، بیوی سے جماع کرنا، رمضان میں ایسا کرنا، اسکا قصداً روزہ توڑ دینا، تو احناف وموالک نے افطار کی علت متعین کی، جبکہ شوافع وحنابلہ نے قصداً بیوی سے جماع کی علت متعین فرمائی۔

(مقدمہ تاتارخانیہ ۱/۲۳)

کے ذریعہ سامنے آیا۔ اور دیگر حضرات مجتہدین کے مذاہب تیسری صدی ہجری کے بعد گویا کہ عملی طور پر ناپید ہو گئے۔ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب ہی کی حفاظت ہو سکی۔

(مستفاد فتاوی محمودیہ ۱/۳۸۴، احسن الفتاوی ۱/۴۱۲، عقود الجمان ۱۸۴ وغیرہ)

عمل کے لئے مستقل راہ

ظاہر ہے کہ انسان کو بیکار نہیں چھوڑا جا سکتا۔ کہ محض عدمِ علم کی وجہ سے اُسے شریعت کی قید سے آزاد کر دیا جائے، بلکہ ہر مسلمان شریعت کے اتباع کا پابند ہے۔ اور قرآن وسنت کی ہدایات پر عمل کرنا اس کے لئے لازم ہے۔

اب اگر وہ خود براہِ راست قرآن وسنت سے استفادہ کی واقعی صلاحیت رکھتا ہے تو خود مسئلہ کا حکم اپنی استعداد سے معلوم کرے۔ یعنی اصولِ شریعت کے مطابق اپنے اجتہاد سے کام لے۔ اور اگر اس میں خود استنباط وتخریجِ احکام کی اہلیت نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس مقصد کیلئے کسی اہل کی طرف رجوع کرے۔ قرآن کریم میں ہدایت دی گئی:

فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ،	سو پوچھ لو یاد رکھنے والوں سے اگر تم نہیں جانتے۔

پوچھ گچھ کر کے عمل کی راہ متعین کرنے ہی کو تقلید کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

تقلید کے اصطلاحی معنی

دلیل جانے بغیر کسی شخص کی پیروی کرنا اصطلاح میں تقلید کہلاتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں۔

التقليد هو اخذ قول الغير بغير معرفة دليله۔ (شرح عقود رسم المفتی ۴۷)	غیر کے قول کو دلیل جانے بغیر اختیار کر لینے کا نام تقلید ہے۔

اور معجم لغۃ الفقہاء میں لکھا ہے:

تقليد العالم اتباعه معتقدًا اصابته من غير نظرٍ في الدليلِ (معجم لغۃ الفقہاء ۱۴۱)	عالم کی تقلید کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اصابتِ رائے کا اعتقاد رکھتے ہوئے دلیل کی طرف نظر کئے بغیر اس کی پیروی کی جائے۔

گویا کہ ہم اپنے اسلاف سے حُسنِ ظن کی بنا پر یہ بھروسہ کریں کہ انہوں نے جو کچھ قرآن وسنت سے سمجھا ہے وہ حق اور قابلِ اتباع ہے۔ اور عام آدمی کے لئے اسکے علاوہ کوئی چارہ کار بھی نہیں ہے۔ اور نہ اسکے بغیر وہ گمراہی سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ اسلئے تقلید مذہب کی بنیادی ضرورت ہے۔ ورنہ دین کھلواڑ بن کر رہ جائیگا۔ اور ارشادِ نبویؐ:

مَنْ قال فِي القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النّار۔ (ترمذی ۲/۱۲۳)	جو شخص قرآن کریم کے بارے میں اپنی رائے سے کچھ کہے تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

جیسی وعیدوں کے کوئی معنی نہیں رہ جائیں گے۔ اسی لئے ابتداء ہی سے امت میں تقلید کا رواج رہا ہے۔

تقلید مطلق یا مقید

مگر فرق یہ تھا کہ ابتدائی دور میں دیانت وامانت میں زیادتی کی وجہ سے تقلید مطلق میں بھی حرج نہ تھا۔ یعنی بلا کسی قید کے جس عالم اور مجتہد سے چاہتے مسئلہ معلوم کر کے اس پر عمل کر لیتے۔ اور کسی ایک متعین شخص ہی کی پیروی نہ کیجاتی۔ چنانچہ دورِ صحابہؓ وتابعینؒ میں اکثر ایسے ہی واقعات ملتے ہیں۔ (اعلاء السنن ۳۳ مقدمہ فی قواعد الفقہ)

لیکن بعد میں جب امانت ودیانت کا فقدان ہو گیا۔ اور اتباعِ ہوا وخواہشات کا دور دورہ ہوا۔ اور یہ اندیشہ ہونے لگا کہ تقلید مطلق کی آڑ میں دین کا مذاق اُڑایا جائیگا۔ اور احکامِ شریعت کو کھلونا بنا لیا جائیگا۔ تو امت کے معتبر افراد نے معاملہ کی سنگینی کا اور نزاکت کا احساس کرتے ہوئے تقلید شخصی یعنی تقلید مقید کے وجوب کا فیصلہ کیا۔ تاکہ فتنہ کے دروازہ کو بند کیا جا سکے۔ اسکی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتنہ کے اندیشہ سے قرآن کریم کے مختلف لغات کے نسخوں کو ختم کر کے لغتِ قریش پر مبنی مصحف کو باقی رکھنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ اور امت کے سبھی افراد نے آپ کے فیصلہ کو تسلیم کر لیا تھا۔ (اس کی پوری تفصیل مشکوٰۃ شریف ۱/۱۹۳ وغیرہ میں موجود ہے۔)

مذاہبِ اربعہ میں انحصار

اب یہ سوال پیش نظر تھا، کہ تقلید شخصی کس کی کیجائے؟ تو تجربہ اور تحقیق سے امت اس اَمر پر متفق ہوئی کہ جامعیت اور تدوین کے اعتبار سے حضرات ائمہ اربعہ کے مذاہب سے زیادہ کوئی مسلک اس ضرورت کو پورا نہیں کر سکتا اسلئے چوتھی صدی میں اس بات پر اجماع ہو گیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی کی تقلید شخصی باضابطہ نہیں کی جائے گی۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ارشاد فرماتے ہیں۔

ان هذه المذاهب الاربعة المدوّنة المحررة قد اجتمعت الامّة او من يعتد منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا۔	یہ چاروں مذاہب جو مدوّن ومرتب ہیں انکی تقلید پر آجتک امت کے معتبر افراد کا اتفاق چلا آرہا ہے۔

وفی ذلك من المصالح مالا یخفی لاسیما فی ھٰذہ الایّام التی قصرت فیھا الھمم جدًّا فاشربت النفوس الھوی واعجب کلّ ذی رأی برأیہٖ۔ (حجۃ اللہ البالغہ ١/١٥٤)

اور اس میں جو مصالح ہیں وہ مخفی نہیں۔ خاصکر اس زمانہ میں جبکہ لوگوں کی ہمتیں کوتاہ ہوگئی ہیں اور خواہشِ نفس لوگوں کے قلوب میں جاگزیں ہوچکی ہے۔ اور اپنی رائے کو ہی اچھا سمجھنے کا دور دورہ ہے۔

اور عقد الجید میں تحریر فرماتے ہیں۔

ولما اندرست المذاھب الحقۃ الّا ھٰذہ الاربعۃ کان اتباعھا اتباعًا للسّوادِ الاعظم والخروج عنھا خروجًا من السّوادِ الاعظم۔ (عقد الجید ٣٨)

اور جب ان چار مذاہب کے علاوہ سبھی مذاہب حقہ کالعدم ہوگئے تو اب انہی کا اتباع سوادِ اعظم کا اتباع کہلائیگا۔ اور ان چار مذہبوں سے خروج سوادِ اعظم کے مذہب سے خروج کہلائیگا۔

اور حقیقت میں امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصّلوٰۃ والسّلام پر یہ اللہ ربّ العزّت کا بڑا فضل و انعام ہے کہ اس نے مذاہبِ اربعہ کی شکل میں ہمارے لئے عمل کی ایسی راہیں متعین کردی ہیں جو ہر قسم خرخشہ سے پاک اور دلجمعی اور سکونِ قلبی کے ساتھ ہر طرح کے احکامات بجالانے کا سرچشمہ ہیں ــــ

ملاجیونؒ فرماتے ہیں؛

والانصاف ان انحصار المذاھبِ فی الاربعۃ واتباعھم فضل الٰھی وقبولیۃ عند اللہ لامجال فیہ للتوجیھات والادلّۃ۔ (تفسیرات احمدیہ ٢٩٧)

اور انصاف کی بات یہ ہے کہ مذاہبِ اربعہ پر انحصار اللہ کا عظیم فضل ہے اور عند اللہ ان کے مقبول ہونے کی ایسی نشانی ہے جسمیں توجیہات اور دلائل کی چنداں حاجت نہیں۔

علّامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں:

ان الاجماع انعقد علیٰ عدم العمَلِ بمذھبِ مخالف الاربعۃ لانضباط مذاھبھم وانتشارھا وکثرۃ اتباعھم۔ (الاشباہ مطبوعہ کراچی ١/١٤٣)

ائمہ اربعہ کے خلاف رائے اپنانے کے ممنوع ہونے پر اجماع منعقد ہے۔ اسلئے ان چاروں کے مذاہب ہی مدوّن ہیں۔ اور عوام وخواص میں مشہور ہیں اور انکے پیروکاروں کی کثرت ہے۔

اور شیخ عبد الغنی نابلسیؒ اپنے رسالہ خلاصۃ التحقیق میں وضاحت کرتے ہیں۔

واما تقلید مذھب من مذاھبھم الاٰن غیر المذاھب الاربعۃ فلا یجوز لا لنقصان فی مذاھبھم ورجحان المذاھبِ الاربعۃ علیھم لانّ فیھم الخلفاء المفضلین علیٰ جمیع الامّۃ بل۔ لعدم تدوین مذاھبھم وعدم معرفتنا الاٰن بشروطھا وقیودھا وعدم وصُول ذلك الینا بطریق التواتر حتیٰ لو وصل الینا شیٔ من ذٰلك کذٰلك جاز لنا تقلیدہٗ لکنہٗ لم یصل کذٰلك۔

اس وقت مذاہب اربعہ کو چھوڑ کر دیگر مجتہدین کے مذہب پر عمل کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دیگر مجتہدین کے مذہبوں میں کچھ نقصان ہے۔ اور مذاہب اربعہ ہی راجح ہیں۔ اس لئے کہ ان مجتہدین میں ایسے بھی ہیں جو تمام امّت پر بھاری ہیں۔ بلکہ اصل وجہ (ان کے مذہب کو اختیار نہ کرنے کی) یہ ہے[1] ان کے مذاہب باقاعدہ مرتب و مدوّن نہیں ہوسکے[2] ہمیں آج ان مذاہب کی شرائط وقیود کا پورا علم نہیں ہے۔ (٣) اور وہ مذاہب ہم تک تواتر کے طریقہ پر نہیں پہونچے اگر وہ اس طریقہ پر ہم تک پہنچتے تو ہمارے لئے ان کی تقلید کرنا جائز ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہوا۔

آگے چل کر علّامہ مناویؒ سے نقل کرتے ہیں۔

فیمتنع تقلید غیر الاربعۃِ فی القضاء والافتاء لانّ المذاھب الاربعۃ انتشرت وظھرت حتیٰ ظھر تقیید مطلقھا وتخصیص عامھا بخلاف غیرھم لانقراضِ اتباعھم۔ (خلاصۃ التحقیق ٣-٤)

لہٰذا قضا وافتاء میں مذاہبِ اربعہ کے علاوہ کسی امام کی پیروی ممنوع قرار دیجائیگی۔ اس لئے کہ مذاہب اربعہ مشہور ومعروف ہوچکے ہیں۔ حتی کہ انکے مطلق احکامات کی قیدیں، اور عام امور کی تخصیص وغیرہ کا علم ہوگیا ہے۔ ان کے برخلاف دیگر مذہبوں کی اس طرح وضاحت نہیں ہوسکی۔ کیونکہ ان کے پیروکار ناپید ہوچکے ہیں۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوگیا کہ مذاہبِ اربعہ پر عمل کا انحصار ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ اور دین کی صحیح شکل وصورت میں حفاظت کا بڑا اور اہم وسیلہ ہے۔

تعین ضروری ہے

یہاں یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ جب ائمہ اربعہ میں انحصار ہوگیا تو انمیں سے جس مسلک پر جب چاہیں عمل کرلیں۔ بلکہ ان چاروں مذاہب میں عمل کے لئے کسی ایک مذہب کو متعین ومقرر کرنا ضروری ہے۔ ورنہ پھر وہی فساد رونما ہوگا جو تقلید مطلق کی صورت میں پیدا ہوسکتا ہے۔ علّامہ نوویؒ نے مذہب معین کی تقلید ضروری ہونے پر اس طرح روشنی ڈالی ہے۔

ووجهه انهٗ لو جاز اتباع الی مذاهب شاء لافضی الی ان یلتقط رخص المذاهب متبعًا هواه ویتخیّر بین التحلیل والتحریم والوجوب والجواز وذلك یؤدی الی اضلال ربقة التکلیف بخلاف العصر الاوّل فانهٗ لم تکن المذاهب الوافیة باحکام مهذّبة فعلیٰ هٰذا یلزمهٗ ان یجتهد فی اختیار مذهب یقلده علی التعیین۔

(شرح المہذب ۱/۵۵ بحوالہ مقدمہ اعلاء السنن ۲/۲۲۳)

اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر جس مذہب کی چاہے اتباع کی اجازت دیجائے تو اس کا انجام یہ ہوگا کہ ہوائے نفس کی پیروی کرتے ہوئے مذاہب کی رخصتوں کو چنا جائیگا اور حلال وحرام، وجوب وجواز کے درمیان عمل کا اختیار دیا جائیگا جس کا نتیجہ بالآخر شرعی تکلیف کا چولا اُتار پھینکنے کی صورت میں نمودار ہوگا۔ برخلاف دورِ اوّل (خیر القرون) کے کہ اس زمانہ میں وہ مذاہب جن میں سبھی مسائل کا حل ہو مہذب و مرتب نہیں تھے۔ اس اعتبار سے آج مقلد پر لازم ہے کہ وہ ایک متعین مذہب کی اتباع میں اپنی پوری کوشش صرف کردے۔

تشہی کی اجازت نہیں

اگر ہر کس وناکس کو تقلید شخصی سے آزاد کر کے یہ چھوٹ دیجائے کہ اپنی مرضی سے مذاہب اربعہ میں جو قول پسند ہو اُسے اختیار کرے، تو دین میں رخصتوں پر عمل پیرا ہونے اور نفسانی خواہشات کی اتباع کا ایسا دروازہ کھلے گا کہ شریعت مذاق بن کر رہ جائے گی۔ اس لئے جب آدمی کسی مذہب سے وابستہ ہوجائے تو خواہ مخواہ اُسے مذہب کو ترک کرنے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ شرح عقود رسم المفتی میں ہے۔

الف: انّ الاجماع علیٰ منع اطلاق التخییر ای بان یختار ولیشتہی مہما اراد من الاقوال فی ای وقت اراد (ص ۱۰۱)

مطلق اختیار۔ یعنی جسوقت چاہے جس قول کو چاہے اختیار کرنے ۔ کی ممانعت پر اجماع ہو چکا ہے ——————

ب: واما اتباع الھویٰ فی الحکم والفُتیا فحرامٌ اجماعًا۔ (ص ۱۰۴)

فیصلہ کرنے اور فتویٰ دینے میں ہوائے نفس کی پیروی اجماعًا حرام ہے ——————

ج: وکلام القرافی دال علیٰ انّ المجتھد والمقلد لایحل لھما الحکم والافتاء بغیر الرّاجح لانہٗ اتباع للھویٰ وھو حرام اجماعًا۔

(ص ۲۷)

علامہ قرافی کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ مجتہد یا مقلد کسی کے لئے بھی غیر راجح پر فتویٰ اور فیصلہ دینا حلال نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ خواہشِ نفس کی پیروی ہے جو بالاجماع حرام ہے ——————

اور شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے لکھا ہے۔

قال ابن الھمام حکم المقلد فی المسئلة الاجتھادیة کالمجتھد فانہٗ اذا کان لہٗ رأیین فی مسئلة وعمل باحدھما متعین ما عمل بہٖ وامضاہ بالعمل فلا یرجع عنہ الی غیرہٖ الا بترجیح ذلك الغیر، الخ فالمقلد اذا عمل بحکم من مذھب لا یرجع الی اٰخر من مذاھب اٰخر۔ (خلاصة التحقیق ۵)

علّامہ ابن الہمام نے فرمایا کہ اجتہادی مسئلہ میں مقلد کے لئے وہی حکم ہے جو مجتہد کیلئے ہے۔ یعنی جب مجتہد کی کسی مسئلہ میں دُو رائیں ہوں اور وہ انہیں سے ایک پر عمل کرے تو جس پر عمل کیا ہے وہ رائے متعین ہوجاتی ہے لہٰذا اس رائے سے اس وقت تک رجوع نہیں کرسکتا جب تک دوسری رائے کی ترجیح سامنے نہ آجائے۔ اسی طرح مقلد نے جب ایک مذہب کے حکم پر عمل کرلیا تو دوسرا حکم دوسرے مذہب کا اختیار نہیں کریگا۔

الغرض جب کسی ایک امام کا دامن تھام لیا تو اب بلاعذر یا بلاضرورت محض اپنی طبیعت چاہنے کی بنیاد پر دوسرے امام کے مذہب کو اختیار نہیں کیا جائیگا۔

الامان، الحفیظ!

حتّٰی کہ علامہ شامیؒ نے فتاویٰ تاتارخانیہ کے حوالہ سے یہ واقعہ لکھا ہے کہ ایک حنفی شخص نے کسی صاحب حدیث کی لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا، اس صاحبِ حدیث نے جواب دیا کہ جب تک تم اپنے حنفی مذہب کو چھوڑ کر ہمارے مذہب کے مطابق فاتحہ خلف الامام اور رفع یدین وغیرہ پر عمل پیرا نہ ہوگے میں اپنی بچی تمہارے نکاح میں نہ دونگا۔ حنفی نے ان شرائط کو مان لیا اور محض نکاح کی خاطر حنفیت چھوڑ کر صاحبِ حدیث کے زمرہ میں شامل ہوگیا۔ اس واقعہ کی خبر جب شیخ ابوبکر جوزجانیؒ کو پہنچی تو انہوں نے سر جھکایا اور فرمایا کہ نکاح تو خیر درست ہوگیا لیکن مجھے خطرہ ہے کہ آخری وقت میں اس کا ایمان نہ جاتا رہے۔ اس لئے کہ اس نے اپنے اس مذہب کا استخفاف کیا ہے جسے وہ حق سمجھے ہوئے تھا۔ اور اس نے محض ایک بدبودار دنیا کے مُردار کے حصول کی غرض سے ترک کردیا ہے۔ (شامی کراچی ۴/۸۰)

اسی بنا پر حضراتِ فقہاء نے فرمایا ہے۔

ارتحل الی مذھب الشافعی یعزر۔

(درمختار ۴/۸۰)

مذہب شافعی کی طرف جو شخص منتقل ہوجائے اسکو سزا دیجائیگی (اسلئے کہ عموماً ایسا کرنا ہوائے نفس کی بنا پر ہوتا ہے۔)

اسی طرح علامہ شامیؒ نے نہج سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

وان انتقل اليه لقلة مبالاته في الاعتقاد والجرأة على الانتقال من مذهب الى مذهب كما يتفق له ويميل طبعه اليه لغرض يحصل له فانه لا تقبل شهادته۔

(شامی ۵/۴۸۱ کتاب الشہادات)

عقیدہ میں لاابالی پن اور دنیوی غرض کے حصول کیلئے کیف ما اتفق اور حسب خواہش طبیعت ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کی جرأت اور جسارت کی وجہ سے جو شخص دوسرا مذہب اختیار کرلے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

حاصل یہ کہ یہ کوئی کھیل تماشہ نہیں کہ جب چاہیں جس کا قول لیکر عمل کرلیں۔ بلکہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک متعین مذہب سے وابستہ ہوکر عمل کرنا پڑیگا۔ اور اس کے خلاف بلا کسی داعیہ شرعیہ کے عمل کرنا دیانت وثقاہت کے خلاف ہوگا۔

ناگزیر صورتحال

تاہم یہاں اس حقیقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ کبھی کبھی ایسی ناگزیر صورت حال پیش آتی ہے کہ اپنے مذہب کو ترک کئے بغیر چارۂ کار بھی نہیں ہوتا۔ یہ صورت حال کبھی تو خود مذہب سے خروج کرنے والے کی اجتہادی صلاحیت کی بنا پر پیش آتی ہے۔ اور کبھی اسکے متقاضی دیگر امور (ضرورت وغیرہ) بھی ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسے وقت میں شریعت کی جانب سے دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مطلق ہے یا اس میں کچھ قیودات ہیں۔ ظاہر ہے کہ مطلق اجازت نہیں دیجا سکتی۔ ورنہ پھر تقلید کے کوئی معنی ہی نہ رہیں گے۔ لہٰذا قیودات کے ساتھ اجازت دیجائے گی۔ اور اس میں خاص طور پر تین باتوں کا خیال رکھا جائیگا۔

(۱) خروج کرنے والے کی فقہی صلاحیت۔

(۲) خروج کرنے کا مقصد۔

(۳) جس مسئلہ کی طرف خروج کیا جارہا ہے اس کے بارے میں یہ تحقیق کہ اس سے کوئی خلاف اجماع امر تو لازم نہیں آرہا ہے؟

اگر ان تینوں امور کی تنقیح کردی جائے تو افتاء بمذہب الغیر کی بحث کافی حد تک سمٹ سکتی ہے۔

بحث ۱: اہلیت

اہلیت کی بحث کو سمجھنے کے لئے فقہاء کے مشہور طبقات کا جان لینا ضروری ہے۔

علامہ ابن کمال پاشاؒ سے نقل کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ فقہاء کے مشہور سات طبقات ہیں۔

(۱) مجتہدین فی الشریعۃ/ مجتہد مطلق: جو ادلہ اربعہ سے اصول وفروع کا استنباط کرتے ہیں۔ جیسے ائمہ اربعہ۔

(۲) مجتہدین فی المذہب/ مجتہد منتسب: جو اکثر اصول میں کسی امام کے متبع اور جزئیات میں مجتہد ہوتے ہیں۔ جیسے امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ وغیرہ۔

(۳) مجتہدین فی المسائل: جو اصول وفروع میں اپنے امام کے پوری طرح پابند ہوتے ہیں۔ مگر غیر منصوص مسائل کا حکم منصوص کی روشنی میں متعین کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جیسے امام خصافؒ امام طحاویؒ وغیرہ۔

(۴) اصحاب تخریج: جن کا کام مذہب کے مجمل اقوال کی تفصیل اور محتمل اقوال میں سے ایک معنی کی تعیین ہوتا ہے۔ جیسے ابوبکر رازیؒ وغیرہ۔

(۵) اصحاب ترجیح: جو متعارض روایات مذہب میں تطبیق وترجیح کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ جیسے امام قدوریؒ اور صاحب ہدایہؒ وغیرہ۔

(۶) اصحاب تمیز: جو مذہب کی صحیح اور ضعیف روایتوں میں فرق وامتیاز کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ جیسے اکثر اصحاب متون۔

(۷) مقلد محض: جو گذشتہ طبقات میں سے کسی طبقہ کی صلاحیت کے حامل نہیں ہوتے۔ انکا کام صرف پہلے لوگوں کے فتاوٰی کو نقل کرنے کا ہوتا ہے۔ جیسا کہ آجکل اکثر مفتیان کا یہی حال ہے۔

(شامی ۱/۷۷، شرح عقود رسم المفتی ۲۷-۳۴ ملخصاً)

واضح ہو کہ ائمہ اربعہ کے بعد امت میں کوئی ایسا مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا جس کے اجتہاد کو امت نے اتفاقی طور پر قبول کرلیا ہو۔ اور مذہب حنفی ومالکی میں تیسری صدی کے بعد مجتہد فی المذہب کی صلاحیت کا کوئی شخص وجود میں نہیں آیا۔ البتہ شوافع وحنابلہ میں نویں صدی کے آس پاس تک مجتہدین فی المذہب پائے جاتے رہے۔ (النافع الکبیر للعلامۃ اللکھنوی ۶) غور کیا جائے تو اب اس طبقہ کی چنداں ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔ اسلئے کہ سبھی ضروری اصول وفروع کی تدوین مکمل ہوچکی ہے۔ البتہ بعد کے طبقات کا وجود امت میں رہا ہے۔ اور رہے گا۔ اور خود ضرورت بھی اس

بات کی متقاضی ہے کہ یہ طبقات تا قیامت موجود رہیں۔ تاکہ غیر منصوص مسائل کی تخریج وغیرہ کا کام انجام دیا جاتا رہے۔ اس لئے یہاں یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ طبقاتِ فقہاء کے ضمن میں جن حضرات کے نام بطورِ مثال فقہاء نے ذکر کر دیئے ہیں بس وہی ان طبقات کے مصداق ہیں۔ اور بعد میں کوئی شخص ان صفات کا حامل پیدا ہی نہیں ہو سکتا بلکہ یہ صلاحیتیں بعد کے فقہاء و مفتیان میں بھی حسبِ ضرورت پائی جا سکتی ہیں۔ اور پائی جاتی رہی ہیں۔

طبقاتِ مجتہدین

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے مجتہد کے تین طبقات بیان فرمائے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

(۱) مجتہد مطلق مستقل: یعنی وہ شخص جو فقاہتِ نفس، سلامتی طبیعت، بیدار مغزی، دلائل کی معرفت، استنباط کی صلاحیت اور جزئیات پر گہری نظر جیسی صفات سے متصف ہو۔ جیسے حضرات ائمہ اربعہ۔

(۲) مجتہد مطلق منتسب: یعنی وہ اہلِ اجتہاد جو ائمہ متبوعین میں سے کسی کی طرف نسبت کرتا ہو، لیکن مذہب اور دلیل میں اس کا نرا مقلد نہ ہو بلکہ محض اجتہاد میں اس کا طریقہ اپنانے کی بناء پر مذکورہ امام کی طرف منسوب ہو۔ جیسے امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور دیگر شاگردانِ امام ابوحنیفہؒ۔

(۳) مجتہد فی المذہب: یہ ایسا شخص ہے جو کسی امام کی تقلید کا پابند ہو، مگر ساتھ میں اپنے امام کے اصول وضوابط کے دائرہ میں رہتے ہوئے دلیل کی روشنی میں اپنے اصول مقرر کرنے کی بھی صلاحیت رکھتا ہو (تاکہ غیر منصوص مسائل کا حکم معلوم کرنے میں آسانی ہو۔ اور ضرورت وغیرہ کا حسبِ موقع لحاظ رکھا جا سکے) ایسے شخص میں درجِ ذیل صفات پائی جانی ضروری ہیں۔

(الف) اپنے مذہب کے اصول کا علم رکھنے والا ہو۔ (ب) احکام کے دلائل تفصیل کے ساتھ جاننے والا ہو۔ (ج) قیاس اور معانی کے ادراک پر اسے پوری بصیرت حاصل ہو۔ (د) اور اپنے امام کے اصول وقواعد کے علم کی بناء پر غیر منصوص مسائل کو منصوص پر قیاس کر کے تخریج واستنباطِ احکام کی مکمل اور بھرپور صلاحیت رکھنے والا ہو۔ اس طبقہ میں بہت سے علماء وفقہاء کو شامل کیا جا سکتا ہے۔ اور تقریباً ہر زمانہ میں کچھ نہ کچھ افراد اس صلاحیت کے موجود رہتے ہیں۔

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف بحوالہ النافع الکبیر ۵-۶ ملخصاً)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس وضاحت سے یہ اشکال بالکل ختم ہو جاتا ہے کہ حضرت امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ تو مجتہد مطلق کے منصب پر فائز ہیں۔ (جیسا کہ اصول اور فقہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ اصول وفروع دونوں میں امام صاحبؒ سے اختلاف کرتے ہیں۔) پھر انہیں مجتہد فی المذہب کے درجہ میں کیوں رکھا جاتا ہے؟ چنانچہ شاہ صاحبؒ نے مجتہد مطلق کے دو درجے کر کے اس مشکل کو حل فرما دیا ہے۔[1] دوسرے یہ کہ اس تقسیم سے یہ جھگڑا بھی ختم ہو جاتا ہے کہ کس کو اصحابِ تخریج میں رکھیں اور کس کو اصحابِ ترجیح میں رکھیں۔ اس لئے کہ فقہاء کے کام مختلف انداز کے ہیں۔ ایک ہی طبقہ کے فقہاء ایک جگہ ترجیح کے مقام پر فائز دکھائی دیتے ہیں تو دوسری جگہ تخریج کا کام بھی انجام دیتے ہیں۔ اور کہیں کہیں انمیں اجتہادی شان بھی نظر آجاتی ہے۔ دراصل یہ سب صلاحیت رکھنے والے حضرات حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں مجتہد فی المذہب کے طبقہ میں داخل ہیں۔ بعضِ اصول کی عبارتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اجتہاد میں تجزّی

یہاں یہ بھی جان لینا چاہیئے کہ اصل اصول کی اصطلاح میں "تجزّی فی الاجتہاد" یعنی بیک وقت ایک شخص میں اجتہاد وتقلید کی صلاحیت پائی جا سکتی ہے یا نہیں؟ یہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ رہا ہے۔ اور اس بارے میں راجح قول یہ ہے کہ جس مسئلہ میں مفتی مجتہد ہو اس میں اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کا پابند ہے۔ اور دیگر مسائل میں وہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کر سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

قال فی التحریر: مسئلة غیر المجتهد المطلق یلزمه التقلید وان کان مجتهداً فی بعض مسائل الفقہ او بعض العلوم کالفرائض علی القول بتجزی الاجتهاد وهو الحق فیقلّد غیره فیما لایقدر علیه۔ (شرح عقود رسم المفتی ۴۷)

تحریر میں لکھا ہے: مجتہد مطلق کے علاوہ شخص کے لئے بھی فی الجملہ تقلید لازم ہے۔ اگرچہ وہ بعض مسائل فقہیہ یا بعض علوم مثلاً فرائض میں مجتہد ہی کیوں نہ ہو۔ یہ قول اجتہاد میں تجزی کی رائے پر مبنی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ لہٰذا جن مسائل میں اسے اجتہاد کی قدرت نہیں انمیں دوسرے کی تقلید کرے گا۔

[1] علامہ شامیؒ نے اس اشکال کو اس طرح حل کیا ہے۔ وان المراد بالمجتهد فی المذهب هم اهل الطبقة الثالثة من الطبقات السبع المارة، وان الطبقة الثانية وهم اصحاب الامام اهل اجتهاد مطلق الا انهم قلدوه فی اغلب اصوله وقواعده بناءً علی ان المجتهد له ان یقلد اٰخر (شرح عقود رسم المفتی ۷۵)

عدول عن المذہب کیلئے درکار صلاحیت

اب دیکھنا یہ ہے کہ اپنے مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لئے کس صلاحیت کی ضرورت ہے۔؟ ہمیں یہاں عامی آدمی کے خروج عن المذہب کے بارے میں بحث نہیں کرنی۔ اسلئے کہ وہ تو شرعًا اپنے مفتی کا پابند ہوتا ہے۔ اور اگر وہ آداب وحُدود کی رعایت رکھتے ہوئے کسی واقعی ضرورت کی بنا پر کسی مفتی کی رائے پر عمل کریگا تو شرعًا اس پر دار وگیر نہ ہوگی۔ علاّمہ شامیؒ نقل کرتے ہیں:

وان کان عامیًا اتبع فتوی المفتی فیہِ الاتقی الاعلم۔ (رسم المفتی ۶۲)

اور اگر عامی ہو تو وہ اس بارے میں جانکار اور متقی مفتی کے فتویٰ پر عمل کریگا۔

لہٰذا عام آدمی کے خروج عن المذہب کو بحث میں نہ لاتے ہوئے ہمیں مفتیان اور اربابِ افتاء کی صلاحیت کا معیار مقرر کرنا ہے۔ اگر فقہی کتابوں کا تتبع کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خروج عن المذہب کا مسئلہ دراصل "اصول پر فتویٰ دینے" کے مسئلہ سے مشابہ ہے۔ کیونکہ غیر کے مذہب پر فتویٰ یا تو دلیل کے رجحان کی بنا پر دیا ہوگا، یا کسی ضرورت واقعہ کے تحت یہ اقدام کیا جائیگا۔ اور یہ دونوں باتیں اصول وضوابط سے تعلق رکھتی ہیں۔ لہٰذا فقہاء نے اصول پر فتویٰ دینے کے لئے جس صلاحیت کو ضروری جانا ہے، ہماری نظر میں وہی صلاحیت واستعداد خروج کرنے والے مفتی میں پائی جانی ضروری ہوگی۔ اصول سے فتویٰ دینے کے لئے جو شرائط ہیں ان کی تفصیل علامہ شامیؒ نے علامہ ابن الہمامؒ کے حوالہ سے اس طرح نقل کی ہے۔

مسئلۃ: افتاء غیر المجتہد بمذہب مجتہد تخریجًا علی اصولہٖ لانقل عینہ۔ ان کان مطلعًا علی مبانیہ ای مأخذ احکام المجتہد۔ اھلًا للنظر فیھا۔ قادرًا علی التفریع علی قواعدہٖ۔ متمکنًا من الفرق والجمع۔ والمناظرۃ فی ذلك۔ بان یکون لہٗ ملکۃ الاقتدار علی استنباط احکام الفروع المتجددۃ التی لانقل فیھا عن صاحب المذہب من الاصول

مسئلہ: کسی مجتہد کے اصول سے تخریج کر کے (نہ کہ اصل مذہب نقل کر کے کیونکہ وہ سب کے لئے بلا شرط جائز ہے) فتویٰ دینا غیر مجتہد کے لئے جائز ہے بشرطیکہ (۱) وہ غیر مجتہد شخص مذہب مجتہد کے مصادر و مآخذ پر مطلع ہو۔ (۲) اس میں غور وفکر کی صلاحیت ہو (۳) قواعد سے جزئیات نکالنے پر قدرت ہو۔ (۴) (ایک جیسے اور ہمجنس مسائل میں) فرق وجمع کی صلاحیت ہو (۵) اپنی رائے پر مناظرہ کرنے کی قوت ہو۔ اس طرح کہ صاحبِ مذہب کے مقررہ اصول سے

التی مھدھا صاحب المذہب وھٰذا المسمّٰی بالمجتہد فی المذہب۔ جاز۔ والا یکن کذلك لایجوز۔ (شرح عقود رسم المفتی ۷۵)

نت نئی ایسی جزئیات نکالنے کا اسے پورا ملکہ حاصل ہوگیا ہو، جنکے بارے میں صاحبِ مذہب سے صراحت منقول نہیں ہے۔ اسی کو مجتہد فی المذہب کہتے ہیں۔ اور اگر اس میں یہ صفات نہیں ہیں تو اس کے لئے اصُول سے جزئیات کا استنباط درست نہیں ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ مذکورہ پانچ صفات اصول پر فتویٰ دینے کے لئے مفتی میں ہونی ضروری ہیں۔ اور مجتہد فی المذہب کی صلاحیت کا معیار بھی یہی ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مجتہد فی المذہب سے یا تو طبقۂ ثالثہ کے مجتہدین فی المسائل مراد ہیں۔ یا اگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی رائے کو لیا جائے تو اہلِ اجتہاد کا تیسرا طبقہ مراد ہے جسے شاہ صاحبؒ نے اسی عنوان سے معنون کیا ہے۔ البتہ علاّمہ شامیؒ نے مجتہد فی المذہب کے ضمن میں فقہاء کے طبقات میں سے طبقہ ثالثہ، رابعہ اور خامسہ تینوں کو شامل کیا ہے۔ اس معنیٰ کر کہ یہ حضرات اصول پر فتویٰ دینے کے مجاز ہیں۔ علاّمہ موصوف لکھتے ہیں:

والظاھر اشتراك اھلِ الطبقۃ الثالثۃ والرابعۃ والخامسۃ فی ذلك وان من عداھم یکتفی بالنقل۔ (شرح عقود رسم المفتی ۷۶)

اور ظاہر یہ ہے کہ اس حکم میں تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقہ والے بھی شریک ہیں۔ اور ان سے نیچے والوں کیلئے بس نقل کر دینا کافی ہے۔

اس عام مفہوم کے اعتبار سے جب مجتہد فی المذہب کو اصول پر تخریج واستنباط کی اجازت ہے۔ تو مذہب کے اصول وضوابط ہی کے پیشِ نظر اگر اس صلاحیت کا مفتی غیر مذہب کو اختیار کرے گا تو یقینًا اس کا قول قابلِ اعتناء اور لائقِ توجہ ہوگا۔ اسی بات کو علامہ آمدیؒ نے احکام الاحکام میں بایں الفاظ بیان کیا ہے۔

والمختار انہٗ اذا کان مجتہدًا فی المذہب بحیث یکون مُطلعًا علی مأخذ المجتہدِ المطلق الّذی یقلّدہٗ وھو قادرٌ علی التفریع علی قواعد امامہٖ واقوالہٖ متمکن من الفرق والجمع والنظر والمناظرۃ فی ذلك۔ کان لہٗ

اور مختار یہ ہے کہ اگر وہ مجتہد فی المذہب ہو بایں طور کہ وہ مجتہد مطلق جسکی وہ تقلید کر رہا ہے۔ کے مذہب کے مآخذ پر مطلع ہو، اور اپنے امام کے قواعد پر جزئیات کے استنباط کی قدرت رکھتا ہو۔ اور فرق وجمع اور نظر ومناظرہ کی صلاحیت ہو تو اس کے لئے فتویٰ دینا

الفتوی تمیزالہ عن العامي ودلیلہ انقطاع الاجماع من اھل کلّ عصر علیٰ قبول مثل ھٰذا النوع من الفتوی وان لم یکن کذلک لا۔

(احکام الاحکام للآمدی ۴/۳۱۵ بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۱۶۴)

جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صفات اسے عامی آدمی سے ممتاز کرتی ہیں۔ اور اس کی دلیل ہر زمانہ میں اس قسم کے لوگوں کے فتوی قبول کرنے پر اجماع کا انعقاد ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہیں ہے تو فتوی کی اجازت نہیں ہے۔

اس تفصیل سے عدول عن المذہب کے لئے مطلوب نفسِ اہلیت کا تعین ہوگیا کہ یہ کام ہر ایک نہیں کرسکتا۔ بلکہ مجتہد (یعنی)

(۱) اس میں اجتہاد فی المذہب (بمفہوم مذکور) کی صلاحیت پائی جائے۔

(۲) یا کم ازکم (تجزی فی الاجتہاد کے قول کی بناپر) مسئلہ مبحوث عنہا میں اس کی نظر اجتہادی ہو۔ ایسا شخص ہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں اجتہاد کی صلاحیت کا پایا جانا ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اور اتباعِ ہوٰی کی بناپر اس بات میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے۔ لہٰذا محقق اور احوط امر یہ ہے کہ جبتک چند متدینّ اور معتبر علماء کسی مسئلہ میں عدول عن المذہب پر اتفاق نہ کرلیں اسوقت تک عدول کی اجازت نہ دی جائے۔ ورنہ سخت فتنہ کا اندیشہ ہے۔ حضرت اقدس مولانا اشرف علی تھانویؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

" اس لئے اس زمانہ میں اطمینان کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ کم ازکم دو چار محقق علماءِ دین کسی امر میں ضرورت کو تسلیم کرکے مذہبِ غیر پر فتویٰ دیں۔ بدون اس کے اس زمانہ میں اگر اقوالِ ضعیفہ اور مذہبِ غیر کو لینے کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ عدمِ مذہب ہے۔ (الحیلۃ الناجزۃ ۲۴)

یہ تو عام فتوی کی بات ہے۔ لیکن اگر کوئی باصلاحیت شخص خود اپنے عمل کے لئے عدول عن المذہب کرتا ہے تو مذکورہ عبارات سے اس کے لئے ایساکرنے کی اجازت اور گنجائش ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دوسرے مقلدین اسکے عمل اور فتوی کو نہ اپنائیں (اسی طرح کوئی مضطر اور مجبور ہوجائے اور دوسرا مذہب اختیار کئے بغیر چارہ نہ ہو تو اس کے لئے بھی گنجائش ہوگی۔)

بحث ۲ ضرورت بحث کا دوسرا موضوع یہ ہے کہ اپنے مذہب کو چھوڑنے کی ضرورت ہی کیا پیش آرہی ہے۔ عقلمند خواہ مخواہ کوئی کام نہیں کیا کرتا۔ اسلئے ایسے مقصد کی تعیین ضروری ہے جس سے واقعۃً خروج عن المذہب کے لئے جواز کی راہ ہموار ہوسکے۔ اب وہ ضرورت کیا ہوسکتی ہے اس پر غور کرنا ہے۔ فقہاء کی عبارتوں سے تو اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اگر قصد محمود ہو تو خروج کی اجازت ہے۔ اور اگر قصد مذموم ہو تو خروج کی اجازت نہیں ہے۔ علاّمہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولو انّ رجلًا برئ من مذھبہ باجتھادٍ وضح لہ کان محمودًا ومَاجورًا۔ امّا انتقال غیرہ من غیر دلیلٍ بَل لما یرغب من عرض الدّنیا وشھوتھا فھو المذموم الاٰثمُ المستوجبُ للتّادیبِ والتعزیرِ لارتکابہ المنکر فی الدّین واستخفافہ بدینہٖ ومذھبہٖ

(من التاتر خانیۃ ملخصًا، شامی ۴/۸۰)

اور اگر کوئی شخص اپنے مذہب سے بری ہوگیا کسی اجتہاد کی وجہ سے جو اسکے سامنے واضح ہوا تو یہ اس کے لئے قابلِ تعریف اور باعثِ اجر ہوگا۔ لیکن مجتہد کے علاوہ دوسرے شخص کیلئے بلادلیل بلکہ دنیوی مفادات اور خواہشِ نفسانیہ کے حصول کی غرض سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونا یہ قابلِ مذمت، موجب معصیت اور لائقِ سزا جرم ہے۔ اسلئے کہ اس نے دین میں ممنوع فعل کا ارتکاب اور اپنے مذہب کے ساتھ استخفاف کا معاملہ کیا ہے۔

یہاں قصدِ محمود اور مذموم پر خروج وعدمِ خروج کا مدار رکھا گیا ہے۔ مگر محمود اور مذموم ہونے کا فیصلہ صرف عامل اور مفتی پر نہیں چھوڑا جاسکتا، بلکہ اس کے لئے حدود اور اصول متعین کرنے ضروری ہوں گے۔ ورنہ تو ہر ایک اپنے قصد کو محمود بتاکر خروج کی راہ نکالے گا۔ اور مذہب کے ساتھ استہزاء کا دروازہ کھل جائیگا۔ اس لئے ذیل میں محمود اور مذموم کے متعلق کچھ اہم اشارات ذکر کئے جاتے ہیں۔

قصدِ محمود کی نشانیاں بظاہر تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء نے درجِ ذیل باتوں کو قصدِ محمود کی علامت قرار دیا ہے۔

(۱) الف: مقلد مجتہد اپنی اجتہادی صلاحیت کی بناپر مذہب سے خروج کررہا ہو۔ گویا کہ اس کا اجتہاد ہی اس کے لئے ضرورتِ داعیہ ہے۔ مثلاً۔

الف: امام طحاویؒ کا فجر وعصر کی نمازوں کے بعد طواف کی دو رکعتیں پڑھنے کے بلا کراہت جواز کا قول کرنا۔

جو دیگر ائمہ احناف کے خلاف ہے۔ یہ انکے اپنے اجتہاد پر مبنی ہے۔ (شرح معانی الآثار ۱/۲۹۷)

ب: محقق ابن الہمامؒ نے مفقود الخبر کی موت کے بارے میں تمام اقوال مذہب سے ہٹ کر ۷۰ سال کا قول اختیار کیا ہے۔ اور استدلال میں یہ حدیث لائے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کی عمریں ۶۰ سے ۷۰ سال کے درمیان ہوں گی۔ یہ قول بھی ان کے اجتہاد کا ثمرہ ہے۔ اسی بنار پر محمود ہے۔ اور کوئی شخص اس قول کے اختیار کرنے پر ان کی تغلیط نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس اجتہاد کے مجاز ہیں۔ (فتح القدیر ۶/۱۶۹)

ج: محقق ابن الہمامؒ نے کلبِ عقور کی موجودگی میں خلوت صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں اپنی رائے سے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر وہ مرد کا ہو تو اس کی موجودگی خلوت کی صحت سے مانع نہیں ہے۔ حالانکہ عام احناف کا قول یہ ہے کہ کلبِ عقور مطلقاً مانع ہے۔ خواہ شوہر کا ہو یا بیوی کا۔

(فتح القدیر ۳/۲۱۷، شامی ۲/۱۱۵)

د: علامہ ابن الہمامؒ نے وضو میں تسمیہ کو واجب قرار دیا ہے اور اس پر دلائل قائم کئے ہیں۔ حالانکہ دیگر ائمہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ (فتح القدیر ۱/۲۳) یہ بھی ان کا اجتہادی فیصلہ ہے۔

ہ: حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے فرمایا کہ ایسے قریہ میں جمعہ کا قیام جائز ہے جہاں کم از کم پچاس افراد رہتے ہوں۔ یہ ان کی مجتہدانہ رائے ہے۔ ورنہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

و: شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی نور اللہ مرقدہٗ نے رمضان المبارک میں جماعتِ تہجد کے جواز بلکہ مطلقاً استحباب کی رائے اپنائی ہے۔ جبکہ یہ احناف کی عام فقہی تصریحات کے خلاف ہے۔ حضرت اس بارے میں براہِ راست حدیث شریف من قام رمضان ایمانًا واحتسابًا غفر لہٗ ما تقدم (مشکوٰۃ شریف ۱/۱۱۴) سے استدلال کرتے ہیں۔ اور قیام رمضان کو تراویح کے ساتھ خاص نہ کر کے اسے تمام نوافل کے لئے عام قرار دیتے ہیں۔ یہ مسئلہ ان کی مجتہدانہ صلاحیت کی دلیل ہے۔ اور ان جیسی صفات کا حامل شخص اگر اس طرح کی رائے اختیار کرے تو اس پر کوئی اعتراض کا موقع نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا اجتہاد خود اس کے لئے ضرورتِ داعیہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

(تفصیل دیکھئے۔ الجمعیۃ شیخ الاسلام نمبر ۱ مطبوعہ پاکستان) ۱۰۳ تا ۱۰۵)

اس طرح کے اور بھی بہت سے معمولی تفردات ہیں جو علمار مذہب نے بعض بعض جگہ اختیار کئے ہیں۔

اور ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے۔ لہٰذا ایسے لوگوں کے لئے ان آرار کا اختیار کرنا درست اور جائز بلکہ محمود ہے[1]۔ اور ان کی مدلل آرار بسا اوقات مذہب میں قبول بھی کر لی جاتی ہیں۔ مثلاً مؤذن کے حیّ علی الصّلوٰۃ اور حیّ علی الفلاح کہتے وقت سامع کے لئے حیّ علی الصّلوٰۃ اور حوقلہ دونوں کو جواب میں کہنے کا قول محقق ابن الہمام کا تفرد ہے۔ جسے مذہب میں مفتیٰ بہ بنا دیا گیا ہے۔ ورنہ ہمارے ائمہ ثلاثہ تو صرف حوقلہ جواب میں کہنے کا قول کرتے ہیں۔ (فتح القدیر ۱/۲۴۸، بہشتی گوہر ص)

(۲) قصدِ محمود کی دوسری نشانی

یہ ہے کہ عرف و زمانہ بدلجانے کی وجہ سے مذہب میں تبدیلی ناگزیر ہو جائے، مثلاً: ظاہر عدالت سے متصف گواہوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ تزکیہ کی شرط نہیں لگاتے جبکہ حضرات صاحبینؒ اس کی شرط لگاتے ہیں۔ تو مشائخ متاخرین نے عرف کے بدل جانے اور زمانے کے متغیر ہونے کی بنا پر مسئلہ مذکورہ کے متعلق امام صاحبؒ کی رائے کو چھوڑ کر حضرات صاحبینؒ کی رائے کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ اب امانت و دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا۔ کہ ظاہری عدالت کو باطنی عدالت کے لئے دلیل بنایا جائے۔ (شرح عقود رسم المفتی – ۹۵)

اور اس طرح کی بہت سی مثالیں عرف کی بحث میں مل جائیں گی، جن سے معلوم ہو گا کہ عرف و زمانہ کی تبدیلی کی بنا پر اپنے امام کی متابعت چھوڑ دینا بھی قصد محمود کی ایک اہم علامت ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے شرح عقود رسم المفتی عرف کی بحث میں اس طرف اشارہ کیا ہے — کہ ولیِ مقتول اگر اپنے محلہ کے علاوہ کسی اور محلہ میں رہنے والے شخص پر قتل کا دعویٰ کرے اور اس پر بیّنہ بھی پیش کر دے تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بیّنہ مدعا علیہ کے خلاف قبول نہیں ہوتا۔ جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ بینہ قبول کر لیا جائیگا۔ اس مسئلہ کے بارے میں سید حمویؒ نے علامہ مقدسی سے نقل کیا کہ میں نے مسئلہ مذکورہ کے متعلق امام صاحبؒ کے فتوی کی اشاعت سے بھی منع کر دیا ہے۔ کیونکہ اگر لوگوں کو اس کا پتہ لگ گیا تو وہ ویران محلوں میں لوگوں کو قتل کرنے پر جری ہو جائیں گے۔ لہٰذا فتوئی صاحبینؒ کے قول پر ہی دیا جائیگا تاکہ ضررِ عام کو دفع کیا جا سکے۔ (دیکھئے شرح عقود رسم المفتی ۹۶)

الغرض عرف کی تبدیلی بھی اہلِ نظر فقہار سے کبھی کبھی اس کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ مذہب کو ترک کر کے کسی اور رائے کو اختیار کر لیں۔ تو اگر کوئی اصل آدمی آداب و شرائط کا لحاظ رکھ کر یہ عمل کریگا تو یقیناً اس کا قصد محمود کہا جائیگا۔

[1] مگر ایسے حضرات کا تفرد دوسرے لوگوں کے لئے حجت نہیں ہے۔

(۳) قصد محمود کی تیسری علامت ضرورتِ شرعیہ کا پایا جانا ہے۔ یعنی یہ دیکھا جائے کہ ضرورت کی تکمیل اگر خروج عن المذہب سے ہو رہی ہے تو اس کو اختیار کرنے کا کیا طریقہ ہوگا۔؟ پھر وہ ضرورت کس درجہ کی ہے کہ اُسے خروج کے لئے مجیز بنایا جائے۔ ان سب چیزوں پر غور و فکر کرنے کے بعد جو رائے اپنائی جائے گی وہ قصد محمود پر مبنی ہوگی۔

کونسی ضرورت معتبر ہے فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے ۵ درجات ہیں۔

(۱) ضرورت بمعنی اضطرار: یعنی ممنوع کا ارتکاب اتنا ناگزیر ہو جائے کہ اگر ایسا نہ کرے تو جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو۔

(۲) ضرورت بمعنی حاجت: یعنی ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے سے ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو لیکن سخت مشقت کا خطرہ ہو۔

(۳) ضرورت بمعنی منفعت: یعنی ایسی ضرورت جس کے پورا نہ ہونے سے ہلاکت یا مشقت کسی کا خطرہ نہ ہو بلکہ محض اپنی خواہش کی تکمیل مقصود ہو۔

(۴) ضرورت بمعنی زینت: یعنی محض زیب و زینت کے لئے امرِ ممنوع کے ارتکاب کی ضرورت ہو۔

(۵) ضرورت بمعنی فضول: یعنی فضول خرچی کے لئے ضرورت کا اظہار یا محض توسّع کے لئے حرام اور مشتبہ چیزوں کے استعمال کا خیال ہو۔ یہ تفصیل علّامہ حمویؒ نے "الاشباہ والنظائر" کے حاشیہ میں مستخرج المدبر کے حوالے سے لکھی ہے۔ اور یہ وضاحت کی ہے کہ ان میں سے صرف اوّل درجہ کی ضرورت سے امرِ حرام کا ارتکاب جائز ہوتا ہے۔ اس سے نیچے درجہ کی ضرورتیں حرام کے استعمال کے لئے مجیز نہیں بن سکتیں۔ (الاشباہ والنظائر حاشیہ حموی ۱/۲۷۶)

لیکن دوسری طرف فقہ کا یہ بھی مسلّمہ قاعدہ ہے کہ الحاجۃ تنزل منزل الضرورۃ عامۃً کانت اَوْ خاصۃً (الاشباہ ۱/۳۹۳) یعنی حاجت کبھی کبھی درجۂ ضرورت (بمعنی اضطرار) میں آجاتی ہے۔ یعنی اسکے ذریعہ بھی کسی امرِ ممنوع کا ارتکاب درست قرار دیا جاتا ہے۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں ہے کہ اصل میں تو ممنوعات کی اجازت صرف اضطراری حالت کے لئے ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اہلیت رکھنے والے حضرات حاجت کو ضرورت کا درجہ دیدیں تو وہ بھی رخصت میں ضرورت

کے مقام پر آجاتی ہے۔ لہٰذا حاجت جب تک حاجت کے درجہ میں رہے گی اُسے مجیز نہیں بنایا جائیگا۔ اور جب اسے ضرورت کے درجہ تک پہونچا دیا جائے گا تو وہ مجیز بن جائے گی۔

حاجت اور ضرورت کے اثر میں فرق البتہ یہ ضرور پیش نظر رکھنا ہوگا کہ ضرورت بمعنی اضطرار کی صورت میں تو منصوص قطعی حرمت بھی نصِ قرآنی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ (بقرہ) کی ہدایت کے بموجب مرتفع ہو جائے گی۔ جیسے:

(۱) مضطر کے لئے حالتِ مخمصہ میں مُردار وغیرہ کھانا حلال ہے۔ (معارف القرآن ۳/۳۸)

(۲) لقمہ گلے میں اٹک جائے اور سامنے شراب رکھی ہو، پانی وغیرہ موجود نہ ہو تو جان بچانے کیلئے شراب کا گھونٹ پینا درست ہے۔ (الاشباہ والنظائر ۱/۲۷۶)

(۳) مجبور محض کے لئے بدرجۂ مجبوری کلمۂ کفر زبان سے نکالنے کی اجازت ہے۔ (عالمگیریہ ۵/۳۸) وغیرہ۔

لیکن حاجت کے ذریعہ جس حُرمت کا ارتفاع کیا جائیگا وہ منصوص قطعی کے درجہ کی نہ ہونی چاہیے۔ بلکہ اگر اس کی حرمت میں کسی بھی طرح ثبوت یا دلالت میں ظنیت پائی جائے تو ہی حاجت کے وقت اس کے ارتفاع کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے۔ اور نص قطعی کا حکم کسی بھی طرح محض حاجت کی بنیاد پر مرتفع نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اسی وقت مرتفع ہوگا جبکہ ضرورت اضطرار کے درجہ کی پائی جائے۔

حاجت کی مثالیں اس اصول کی وضاحت کے لئے درجِ ذیل مثالوں کا مطالعہ مفید ہوگا۔

(۱) سونے چاندی کا استعمال مرد کے لئے حرام ہے۔ لیکن حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجتِ شدیدہ کی بنا پر سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی۔ چونکہ یہ نہی اخبار آحاد سے ثابت ہونے کی وجہ سے ظنی تھی۔ لہٰذا حاجت کی بنیاد پر حکمِ نہی مرتفع کر دیا گیا۔ اور بعد کے فقہاء نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ (دیکھئے طحاوی شریف ۲/۲۴۹، شامی کراچی ۶/۳۶۲)

(۲) مرد کے لئے ریشم پہننے کی حرمت اخبارِ آحاد سے ثابت ہونے کی بنا پر ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ ہے۔ لہٰذا میدانِ جنگ میں اس کے استعمال کی حاجت کی بنا پر اجازت دی جا سکتی ہے۔ (شامی ۶/۳۵۱)

(۳) عام حالات میں اجنبیہ کو دیکھنا ممنوع ہے۔ لیکن حاجت کی بنیاد پر مخطوبہ کو، اسی طرح خریداری کے وقت باندی کو دیکھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

(نووی علی مسلم ۱/۴۵۶)

ان تمام مثالوں سے معلوم ہوا کہ حاجت کے ذریعہ صرف حکم ظنی میں تسہیل اور رخصت ہو سکتی ہے۔ اور نص قطعی کا حکم ہٹانے میں حاجت مؤثر نہیں۔ اس کے لئے اضطرار کی ضرورت ہے۔ اور پھر محض حاجت کا تحقق بھی کافی نہیں۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اربابِ فکر و نظر اسے حاجت مان بھی لیں، اور اس کے ذریعہ حکمِ ظنی کی تبدیلی کی ضرورت بھی محسوس کر لیں۔ تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء حاجت کی بنا پر زیادہ تر حاجتِ عامہ اور عمومِ بلویٰ کی صورت میں اور کبھی کبھی ضرورتِ شدیدہ خاصہ کی شکل میں رخصت و تخفیف کا حکم کرتے ہیں۔

حاجتِ عامہ | عمومی حاجت کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس میں رخصت نہ دی جائے تو عام لوگ دینی اعتبار سے تنگی میں مبتلا ہو جائیں۔ یا عدمِ رخصت کی شکل میں ضیاعِ دین وغیرہ کا خطرہ لاحق ہو۔ تو ایسی صورت میں یہ حاجت ضرورت کے درجہ میں رکھ دی جاتی ہے۔ اور ظنی دلائل پر مبنی احکامات میں تخفیف کر دی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر:

الف: تعلیم قرآن کریم پر اُجرت جائز قرار دی گئی۔ حالانکہ متقدمین اس اُجرت کے بالکلیہ عدمِ جواز کے قائل تھے۔ علامہ شامیؒ اس بارے میں بطور خلاصہ لکھتے ہیں۔

فافتوا بصحتہٖ علیٰ تعلیم القرآن للضرورة فانہٗ کان للمعلمین عطایا من بیت المال وانقطعت فلو لم یصح الاستئجار واخذ الاُجرة لضاع القرآن وفیہ ضیاع الدین لاحتیاج المعلمین الی الاکتساب۔

(شرح عقود رسم المفتی ۳۸)

پس علماء نے ضرورۃً تعلیم قرآن پر اجارہ کے صحیح ہونیکا فتویٰ دیا۔ کیونکہ پہلے زمانہ میں اساتذہ کے وظائف اسلامی بیت المال سے مقرر تھے۔ جو اَب منقطع ہو گئے۔ تو اَب اگر تعلیمِ قرآن پر اُجرت کے لین دین کو جائز نہ قرار دیں تو قرآن کریم کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ اور اسمیں دین کا بھی ضیاع ہے۔ اسلئے کہ اساتذہ معاشی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے کمائی کی طرف بھی محتاج ہوں گے (اور تعلیم پر توجہ نہ دے سکیں گے۔)

ب: قاضی اور گواہ کے لئے اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ مدعٰی علیہا اجنبیہ کو دیکھیں اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ حالانکہ اجنبیہ کو دیکھنا از روئے حدیث جائز نہیں ہے۔ لیکن حاجتِ عامہ کی بنا پر دیکھنے کے حکم میں تخفیف کر دی گئی۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ویجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا وللشاہدِ اذا اراد الشہادة علیہا النظر الیٰ وجہہا وان خاف ان یشتہی بہٖ للحاجة الیٰ احیاءِ حقوق الناسِ بواسطةِ القضاءِ واداءِ الشہادةِ۔

(عینی ۴/۲۲۶، ہدایہ ۴/۴۴۲)

اور قاضی کے لئے عورت کے خلاف فیصلہ کرتے وقت اور گواہ کے لئے عورت کے خلاف گواہی دیتے وقت عورت کی طرف دیکھنا جائز ہے۔ اگرچہ شہوت کا بھی خوف ہو۔ اسلئے کہ یہاں لوگوں کے حقوق قضاء اور شہادت کے واسطہ سے حاصل کرانے کی ضرورت ہے۔ (جو بغیر دیکھے پوری نہیں ہو سکتی)

ج: ضرورتِ عامہ کی بنا پر ڈاکٹر اور طبیب کو مریض کا ستر دیکھنے کی اجازت دی گئی۔ کیونکہ ایسا نہ کرنے میں عام لوگوں کا مرض بڑھنے اور صحیح تشخیص نہ ہونے کا واقعی اندیشہ موجود ہے۔ ہدایہ میں ہے۔

ویجوز للطبیب ان ینظر الیٰ موضع المرض للضرورة۔ (ہدایہ ۴/۴۴۳)

اور جائز ہے ڈاکٹر کے لئے کہ وہ مریض کے مرض کی جگہ دیکھے (گو کہ وہ ستر کی جگہ ہو) اسلئے اسمیں ضرورت پائی جاتی ہے۔

د: میدانِ جنگ میں خالص ریشم پہننا مردوں کے لئے جائز قرار دیا گیا، جبکہ یہ عام حالات میں ممنوع ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو کسی بھی حال میں جائز نہ کہیں تو عام لوگوں کا اس معنی کر نقصان ہے، کہ وہ دشمنوں پر ہیبت ڈالنے والے اور تلوار کی وار سے بچانے والے ایک لباس سے محروم ہو جائیں گے۔ ہدایہ میں لکھا ہے:

ولا بأس بلبسِ الحریرِ والدّیباج فی الحرب عندہما لما روی الشعبیؒ انہٗ علیہ السّلام رخص فی لبس الحریر والدّیباج فی الحرب ولانّ فیہ ضرورة فانّ الخالص منہ ادفع لمعرة السّلاح واھیبُ فی عینِ العدوّ لبریقہٖ

(ہدایہ ۴/۴۴۴)

صاحبینؒ کے نزدیک حالتِ جنگ میں ریشم اور دیباج کا کپڑا (مردوں کے لئے) پہننے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ امام شعبیؒ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کی حالت میں ریشم اور دیباج پہننے کی رخصت دی ہے۔ اور دوسرے یہ کہ اسمیں ضرورت بھی متحقق ہے۔ اسلئے کہ خالص ریشم تلوار وغیرہ ہتھیاروں کی چوٹ سے بچانیوالا اور اپنی چمک دمک کی وجہ سے دشمن کی نظر میں بارعب بنانے والا ہے۔

ہ: جمعہ و عیدین اور مجمع کثیر کے موقع پر سجدۂ سہو کا واجب حکم ساقط کر دیا گیا۔ اس لئے کہ لوگوں کی نمازوں کو فتنہ اور خرابی سے بچانا ایک حاجتِ عامہ ہے۔ جسکا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ درمختار میں ہے:

والسهو فی صلوٰة العيدِ والجمعة والمكتوبة والتطوع سواءٌ والمختار عند المتأخرين عدمه في الاُولیين لدفع الفتنة كما في جمعة البحر – وتحته في الشامي: الظاهر ان الجمع الكثير فيما سواهما كذلك كما بحثه بعضهم وكذا بحثه الرحمتي وقال خصوصًا في زماننا

(شامی کراچی ۲/۹۲)

اور سجدۂ سہو کا حکم نمازِ عید، نمازِ جمعہ فرض ونفل سب میں برابر ہے۔ مگر متأخرین کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ وہ پہلی دو نمازوں (نمازِ عید اور نمازِ جمعہ) میں واجب نہیں ہے۔ تاکہ فتنہ کو دفع کیا جاسکے (اسلئے کہ ازدحام کی وجہ سے سجدۂ سہو میں لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہوسکتے ہیں) اور شامی میں ہے: ظاہر یہ ہے کہ اگر عید اور جمعہ کے علاوہ دیگر نمازوں میں بھی مجمع زیادہ ہو تو یہی حکم ہے (یعنی سجدۂ سہو نہ ہوگا) جیسا کہ بعض فقہاء نے بحث کی ہے۔ اور رحمتی نے بحث کرتے ہوئے کہا کہ خاصکر ہمارے زمانہ میں یہی حکم ہونا چاہئے ___________

و: متعدد بیویوں کے درمیان برابری سفر میں ضروری نہیں ہے۔ جبکہ اس بارے میں نص مطلق ہے۔ اور نابرابری پر سخت وعید آئی ہے[1]۔ لیکن چونکہ سفر میں "قسم" لازم کرنے میں سخت ضرر کا اندیشہ ہے۔ اس لئے کہ طبیعتیں عورتوں کی مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے حاجتِ عامہ کی بنا پر سفر میں برابری کا حکم ساقط کردیا گیا۔ درمختار میں ہے:

ولا قسمَ في السَّفَر دفعًا للحرج —— وفي الشامي: لانه لا يتيسر الا لحملهن معه وفي الزامه ذلك من الضرر ما لا يخفى الخ

(شامی کراچی ۲۰۶)

حرج کو دفع کرنے کے لئے سفر کرنے میں متعدد بیویوں کے درمیان برابری ضروری نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ جبھی آسان ہوگا جبکہ سب بیویوں کو ساتھ سفر میں لیجائے۔ اور اس بات کو لازم کرنے میں جو ضرر ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

ز: آزاد آدمی پر حجر اگرچہ مذہب میں جائز نہیں ہے۔ لیکن حاجتِ عامہ کی خاطر اور ضررِ عام کو دفع کرنے کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ قاضی بلیک کرنے والے ذخیرہ اندوز کا مال بغیر اس کی رضامندی کے بیچدے۔ کیونکہ نہ بیچنے میں عام لوگوں کا نقصان ہے۔ علامہ شامیؒ بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقيل يبيع بالاتفاق لان اباحنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك - (شامی کراچی ۶/۳۹۹)

اور بعض لوگوں نے کہا کہ قاضی باتفاقِ ائمہ اسکا مال بیچدیگا۔ اسلئے کہ امام ابوحنیفہؒ ضررِ عام کو دفع کرنے کیلئے کسی شخص پر حجر (پابندی) کو روا سمجھتے ہیں۔

---

[1] ترمذی شریف میں ہے۔ عن ابی هريرةؓ عن النبی صلی الله عليه وسلم: قال اذا كانت عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط۔ (ترمذی شریف ۱/۲۱۷)

عمومِ بلویٰ عموم بلویٰ بھی دراصل حاجتِ عامہ کا ہی ایک عنوان ہے۔ اسکا اصطلاحی مطلب یہ ہے:

شيوع المحظور شيوعًا يعسر على المكلف معه تحاشيه - (معجم لغة الفقهاء ۳۴۲)

ممنوع کا اس درجہ پھیل جانا کہ مکلف کے لئے اس سے بچنا دشوار ہوجائے۔

فقہ میں عمومِ بلویٰ بھی موجبِ رخصت قرار دیا گیا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

المعلوم من قواعد ائمتنا التسهيل في مواضع الضرورة والبلوى العامة (شامی ۱/۱۸۹)

ہمارے ائمہ کے قواعد سے یہ بات معلوم شدہ ہے کہ ضرورت اور عام ابتلاء کے وقت سہولت دیجاتی ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ ضرورت بمعنی حاجت سے جو تسہیل ورخصت دیجاتی ہے اس کی دوسری بڑی وجہ عموم بلویٰ بھی ہے۔ فقہِ اسلامی کے بہت سے مسائل عمومِ بلویٰ پر مبنی ہیں۔ کچھ مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) اگر چمڑے کے موزہ میں ذی جرم نجاست لگ جائے تو قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ جبتک اسے دھو نہ لیا جائے وہ پاک نہ ہو۔ لیکن چونکہ اب راستوں میں گندگیوں کی کثرت ہوگئی ہے۔ اور نجاستوں سے بچنا امرِ دشوار ہے، لہٰذا امام ابویوسفؒ نے فتویٰ دیا کہ اگر موزہ پر لگی ہوئی تر نجاست مٹی سے پونچھ لی جائے اور اس کا اثر باقی نہ رہے تو موزہ پاک سمجھا جائیگا۔ ہدایہ میں ہے:

وفي الرطب لا يجوز حتى يغسله لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره وعن ابي يوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى۔

(ہدایہ مع الفتح ۱/۱۹۶)

اور تر نجاست سے اس وقت تک پاکی نہ ہوگی جبتک کہ اُسے نہ دھولے۔ اسلئے کہ زمین پر لگنے سے نجاست اور پھیلے گی، اور پاک نہ ہوگی۔ اور امام ابویوسفؒ کی روایت یہ ہے کہ اگر زمین سے لگنے کی وجہ سے نجاست کا اثر بالکل زائل ہوجائے تو ابتلائے عام کی وجہ سے موزہ پاک سمجھا جائے گا۔

(۲) جانوروں کے گوبر سُکھا کر ایندھن کی جگہ استعمال کرتے ہیں تو اس کی راکھ کو نجس قرار نہیں دیا جائیگا۔ اسلئے کہ اس طرح روٹیاں پکانے کا اتنا رواج بعض جگہ ہے کہ اس سے احتراز دشوار ہے۔ اور اگر راکھ کو ناپاک قرار دیں تو ساری روٹیاں ناپاک ہونے کا حکم دینا ہوگا۔ صاحبِ درمختار فرماتے ہیں:

ولا يكون نجسًا رماد قذرٍ والا لزم نجاسة

اور نجس چیز کی راکھ ناپاک نہیں ہوگی ورنہ تمام شہروں

الخبز فی سائر الامصار — وفی الشامی : وان الفتوٰی علیٰ هٰذا القول للبلوٰی فمفادهٗ انّ عموم البلوٰی علّة اختیار القول بالطهارة المعلّلة بانقلاب العین۔

(شامی کراچی ۱/۳۲۶)

میں روٹیوں کی ناپاکی لازم آئیگی (اسلئے کہ روٹیاں پکانے میں گوبر وغیرہ کے اُپلے کام میں آتے ہیں) شامی میں ہے کہ آجکل عموم بلوٰی کی وجہ سے فتوٰی اسی قول پر ہے۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ اصل میں ماہیت کے بدلنے کی بنیاد پر جس راکھ کی طہارت کے قول کو اختیار کیا گیا اس کی علت عموم بلوٰی ہے۔

(۳) ٹھہرے ہوئے ماء کثیر میں جبتک تغیرِ اوصاف نہ ہو جائے محض نجاست نظر آنے سے نجاست کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ اس میں بھی طہارت کا حکم عموم بلوٰی کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ علامہ شامیؒ نے فرمایا:

والفتوٰی علیٰ عدم التنجس مطلقاً الّا بالتغیّر بلا فرق بین المرئیة وغیرها العموم البلوٰی

(شامی ۱/۱۹۱)

اور فتوٰی مطلقاً نجس نہ ہونے پر ہے، الّا یہ کہ اوصاف میں تغیر آجائے۔ اور اسمیں دکھائی دینے یا نہ دینے میں کوئی فرق نہیں۔ یہ حکم بھی عموم بلوٰی کی بنیاد پر دیا گیا ہے۔

(۴) نجس برتن کے بارے میں قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ وہ کبھی پاک ہی نہ ہو۔ کیونکہ کچھ نہ کچھ نجس پانی تہہ میں باقی رہے گا (جبکہ نیچے سوراخ نہ ہو) لیکن عام حاجت اور عموم بلوٰی کی بنیاد پر استحساناً اسے پاک قرار دیا گیا ہے۔ علامہ عبد العزیز بخاریؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں:

وکذا الاناء اذا لم یکن فی السفلة ثقب یخرج منه الماء منه اذا اجری من اعلاه لانّ الماء النجس یجتمع فی السّفلة فلا یحکم لطهارته الّا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القیاس للضرورة الی ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر فی الخطابات (کشف الاسرار ۴/۲)

اور اسی طرح برتن کی تہہ میں جبکہ پانی نکلنے کا سوراخ نہ ہو اگر اسکے اُوپر سے پانی بہایا جائے تو اسکی طہارت کا حکم نہ ہونا چاہیے۔ اسلئے کہ نجس پانی تہہ میں کچھ نہ کچھ رُک جائیگا۔ مگر علماء نے استحساناً اس قیاسی حکم پر عمل ترک کر دیا ہے۔ اسلئے کہ عام لوگوں کو اسکی ضرورت پڑتی ہے۔ اور خطابات شارع علیہ السّلام میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

الغرض معلوم ہوا کہ امّت کو گناہ سے بچانے کے لئے بھی حکم میں تخفیف کا اصول حضرات فقہاء کے نزدیک مسلم ہے۔ اسی کو علّتِ عموم بلوٰی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ عموم بلوٰی

ضرورت بمعنی اضطرار میں داخل نہیں۔ بلکہ ضرورت بمعنی حاجت میں اس کا شمار ہے۔ لہٰذا عمومِ بلوٰی سے بھی صرف ظنی اور اجتہادی حرمتوں کے احکامات میں تسہیل ہوتی ہے۔ حُرمتِ قطعی کے ارتفاع میں عمومِ بلوٰی مؤثر نہیں ہے۔ اور اس کی تائید اس ارشادِ نبوی سے ہوتی ہے کہ آخر زمانہ میں سود کا اس قدر شیوع ہو جائیگا کہ ہر آدمی کم از کم اس کے غبار سے تو متأثر ضرور ہو گا۔ (اس ارشاد کے باوجود سُود کی حُرمت بدستور برقرار رہی۔ اگر عمومِ بلوٰی کا لحاظ نصوصِ قطعیہ میں کیا جاتا تو اس شیوع کی بنا پر سود کی کھلی اجازت دیدی جاتی۔ مگر امّت اس پر متفق ہے کہ سُودی معاملات میں کثرت کی بنا پر سُود کی قطعی حُرمت کو مرتفع نہیں کیا جا سکتا۔ معلوم ہوا کہ عموم بلوٰی نصوصِ قطعیہ پر اثر انداز کسی درجہ میں نہیں ہے۔

ضرورتِ خاصّہ شریعت میں رخصت کی تیسری بنیاد ضرورتِ خاصّہ ہے۔ یعنی کسی فردِ واحد کو ایسی ضرورت درپیش کہ رخصت نہ ہونے کی صورت میں اس کی ذات کو مشقت میں پڑنے کا اندیشہ ہو۔ اب یہ مشقت خواہ جانی ہو خواہ مالی ہو۔ اور خواہ طاعات و عبادات کی حفاظت کی شکل میں ہو۔ تینوں شکلوں میں موجبِ رخصت بنتی ہے۔

جانی مشقت میں رخصت کی مثال: اگر کسی شخص کو نکسیر کا مرض ہو جائے، اور خاصی مشقت لاحق ہو اور اُسے یہ مشورہ دیا جائے کہ خون سے اپنی پیشانی پر سورۂ فاتحہ لکھے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فقال ولو رعف فکتب الفاتحة بالدّم علی جبهته وانفه جاز للاستشفاء۔

(شامی ۲/۲۱۰)

اگر نکسیر چھوٹ جائے اور خون سے سورۂ فاتحہ اپنی پیشانی اور ناک پر لکھے تو شفاء حاصل کرنے کی غرض سے یہ عمل جائز ہے۔

مالی مشقت میں رخصت کی مثال تیل وغیرہ سونے چاندی کے برتنوں میں رکھنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر رکھ دیا گیا تو اب اگر یہ کہا جائے کہ اس سے نکالنا بھی جائز نہیں تو اس سے مال کی اضاعت لازم آئے گی۔ جو مالی مشقت ہے۔ لہٰذا اجازت دی گئی کہ اس برتن سے دوسرے برتن میں پلٹ سکتے ہیں بلکہ ہاتھ میں لیکر وہاں سے استعمال بھی کر سکتے ہیں۔ علّامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

انّ وضع الدّهن مثلاً فی ذلك الاناء المحرّد

ان تحریر شدہ برتنوں میں تیل جیسی کوئی چیز رکھنا تو جائز

لایجوز لانہ استعمال لہ قطعاً ثم بعد وضعہ اذا ترک فیہ بلا انتفاع لزم اضاعۃ المالِ فلابد من تناولہ منہ ضرورۃ الخ

(شامی کراچی ۶/۳۴۲)

نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہ بھی بلاشبہ اسکا استعمال ہے۔ لیکن رکھ دینے کے بعد اگر اسمیں بغیر نفع اٹھائے چھوڑ دیا جائے تو اس سے مال کا ضائع کرنا لازم آئیگا۔ لہٰذا اس برتن سے نکال کر ضرورۃً استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

عبادت کی حفاظت کیلئے رخصت کی مثال

اگر جان بوجھ کر نماز میں ایک چوتھائی سے زیادہ کشفِ عورت کرلیا، تو اگرچہ تین تسبیحات کے بقدر کشف نہ رہا ہو پھر بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ لیکن اگر کسی ضرورت کی بنا پر ایسا ہوا تو اسوقت تک نماز کے فساد کا حکم نہ ہوگا جبتک کہ تین تسبیحات کے بقدر کشفِ عورت نہ ہو۔ یہ حکم مبتلیٰ بہ کی نماز کو فساد سے بچانے کیلئے ہے۔ تو یہاں ضرورتِ خاصہ کا اثر عبادات میں رونما ہوا۔ علامہ شامیؒ نے فتاویٰ خانیہ سے نقل کرتے ہوئے یہ فیصلہ تحریر کیا ہے۔

والاشبہ الفساد مع التعمد الا لحاجۃ کرفع نعلہ لخوف الضیاع مالم تؤدِّ رکناً کمافی الخلاصۃ۔ (شامی ۱/۴۰۸)

اور فقہ سے زیادہ مشابہ بات یہ ہے کہ جان بوجھ کر ایسا کیا۔ (یعنی ایک چوتھائی سے زیادہ کشفِ عورت کرلیا) تو نماز فاسد ہوگی۔ الّا یہ کہ کوئی ضرورت ہو۔ مثلاً ضائع ہونے کے اندیشہ سے نجس جوتا اٹھالیا (تو نماز فاسد نہ ہوگی) جبتک کہ اسکے ساتھ ایک رکن نہ ادا کرلے (یعنی اگر ایک رکن بقدر تین تسبیحات کے اسی مانعِ صلوٰۃ کے ساتھ رہا تو نماز فاسد ہوجائے گی۔)

ماحصل اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ حاجت جبکہ ضرورتِ عامہ، عمومِ بلویٰ اور ضرورتِ خاصہ کی شکل میں متحقق ہو تو اس کے ذریعہ شریعت کے قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ یا ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ یا ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ احکامات میں تخفیف ہوسکتی ہے۔ البتہ اگر اضطرار کے درجہ کی ضرورت پائی جائے تو پھر قطعی حکم میں بھی تخفیف ہوجاتی ہے۔ لہٰذا جب کسی مسئلہ میں ضرورت بیان کی جائے تو مفتی کو یہ غور کرنا چاہیئے کہ وہ مسئلہ قطعی ہے یا ظنیت پائی جاتی ہے۔ اگر قطعی ہو تو اس وقت تک تخفیف کا فتویٰ ہرگز نہ دے جبتک کہ اضطرار کا تحقق نہ ہوجائے ــــ مثلاً سودی لین دین کی حرمت قطعی ہے (جیسا کہ آیاتِ قرآنیہ اور سخت ترین وعیدوں پر مشتمل احادیث مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے) تو سود میں ملوث ہونے کی اجازت سوائے مضطر اور مجبور ترین

شخص کے کسی کو نہیں دی جاسکتی۔ اسی بنا پر حضرت مجدد الف ثانیؒ نے بہت واضح الفاظ میں بعض سہولت پسندوں کے فقہی عبارت یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح سے سود کی اجازت پر استدلال کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

حرمتِ ربا بنصِ قطعی ثابت شدہ است کہ شاملِ محتاج و غیر محتاج است تخصیصِ محتاج ازانجا نمودن نسخ ایں حکم قطعی است۔ روایۃ قنیہ رتبۃ آں ندارد کہ نسخ حکم قطعی کند۔ الخ ولوسلم صحۃ ہذہ الروایۃ پس احتیاج را باضطرار و مخمصہ می باید فرود آورد تا مخصصِ آں حکمِ قطعی آیت کریمہ فمن اضطُر فی مخمصۃ الخ باشد کہ مثلِ اوست در قوۃ۔

(مکتوبات امام ربانی ۱/۱۲۴)

ربا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، جو محتاج و غیر محتاج دونوں کو شامل ہے۔ محتاج کو اس حکم سے الگ کرنا ایک حکم قطعی کو منسوخ کرنے کے مرادف ہے۔ اور قنیہ کی روایت اس درجہ کی نہیں ہے۔ کہ وہ حکم قطعی کو منسوخ کرسکے۔ اور اگر اس روایت قنیہ (یجوز للمحتاج الخ) کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہاں احتیاج کو اضطرار اور مخمصہ کے معنی میں لیا جائیگا۔ تاکہ حرمت کے قطعی حکم کے لئے مخصص آیت قطعیہ "فمن اضطر الخ" کو بنایا جاسکے۔ کیونکہ آیت بھی قوت کے اعتبار سے پہلی آیت کے برابر ہے۔

لہٰذا اضطرار سے کم درجہ میں سودی معاملہ اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اگرچہ مشقتِ شدیدہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور جب مشقتِ شدیدہ سود کے لئے موجبِ رخصت نہیں بن سکتی۔ تو اس سے بھی کم درجہ کی مشقت مثلاً کاروبار میں ترقی اور صنعت کاری کے لئے سودی قرضہ لینا۔ اور خواہ مخواہ بنک میں روپیہ جمع کرکے سود لینا بھلا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

واضح رہے یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ جب حالتِ اضطرار موجبِ رخصت ہے تو جہاں بھی اضطرار پایا جائے وہاں ہر حکم قطعی مرتفع ہوجائے۔ ایسی بات نہیں ہے۔ بلکہ اضطرار سے رخصت بھی اس شرط پر موقوف ہے کہ اس رخصت کو اختیار کرنے سے کسی دوسرے ہم مثل شخص کا ایسا حق نہ مارا جارہا ہو جس کی بعد میں تلافی نہ کی جاسکے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگرچہ اکراہ کی وجہ سے اپنی جان چلے جانے کا قوی اندیشہ ہو۔ پھر بھی دوسرے کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اپنے ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں اکراہ کی صورت میں دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں طرف حق برابر ہیں۔ اور انسانیت میں ہر فرد یکساں طور پر قابل احترام ہے۔

لہذا ایک کو دوسرے پر اعضاء یا جان تلف کر دینے میں فوقیت نہیں دی جاسکتی درمختار میں ہے

لایرخص قتلہ او سبہ او قطع عضوہ وما لایستباح بحال ، (درمختار ۶/۱۳۵)

اور دوسرے کو قتل کرنے گالی دینے عضو کاٹنے اور کسی بھی ایسے عمل کو کرنے کی اجازت نہ ہوگی جو کسی بھی حال میں حلال نہیں ہوتے ۔

اس اصول اور جزئیہ سے پتہ چلتا ہے کہ ایک شخص کے اضطرار کو ختم کرنے کیلئے دوسرے شخص کے اعضاء کو تلف کرنے یا مبتذل بنانے کی اجازت نہیں ہے ۔ اسی سے اعضاء انسانی کی پیوند کاری کا حکم بھی معلوم ہو جائیگا کہ اضطراری حالت ہونے کے باوجود دوسرے انسان کا عضو خریدنا اور اس کا استعمال کرنا بدستور حرام رہے گا ، کیونکہ ہر انسان کے اعضاء (جس پر اس کی ساخت کا مدار ہے) آیت قرآنی ولقد کرمنا بنی آدم الخ کی روشنی میں قابل تکریم و احترام ہیں اور ایک کا عضو دوسرے کو لگانا احترام کے خلاف ہے ۔ (جواہر الفقہ ۲/۲۶)

یہ تو وہ صورت ہوئی جس میں مسئلہ کا حکم قطعی ہو تو اس میں رخصت کے لئے اضطرار کی ضرورت ہوگی ، لیکن اگر مسئلہ مبحوث عنہا کا حکم کسی بھی طرح ظنی ہو تو اس میں تخفیف کے لئے اضطرار ہونا ہی ضروری نہیں بلکہ مشقت شدیدہ نظام میں اختلال ، حقوق کا ضیاع وغیرہ صورتوں میں بھی حکم میں تخفیف کی جاسکتی ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوگیا ہے ۔

تصویر کشی کا مسئلہ فوٹو کھینچنے اور کھنچوانے کی حرمت کا مسئلہ بھی اسی بحث کی روشنی میں حل کیا جاسکتا ہے ۔ بظاہر اس کی حرمت میں دلالت یا ثبوت کے اعتبار سے ظنیت پائی جاتی ہے اس لئے کہ اس سلسلہ میں وارد احادیث مبارکہ کو درجۂ شہرت میں تو یقیناً رکھا جاسکتا ہے لیکن درجۂ تواتر تک پہونچانا مشکل ہے جبکہ قطعی الثبوت ہونے کیلئے درجہ تواتر ہونا لازم ہے لہذا اگر کسی جگہ تصویر کشی ضروری ہو تو محض اصطلاحی اضطرار کے وقت ہی اس کی اجازت نہ ہوگی بلکہ حاجت کو بھی اس مسئلہ میں اضطرار کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے ۔ اسی بناء پر علماء نے بدرجہ مجبوری پاسپورٹ وغیرہ بنوانے اور سفر کی ضرورت کے لئے فوٹو بنوانے کی اجازت دی ہے ۔ (جواہر الفقہ ۳/۲۴۲)

اب غور کرنا ہے اس تفصیلی وضاحت کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ مذہب سے ہٹ کر دوسرا قول اختیار کرنا کس درجہ کا ناجائز ہے ۔ اور اس کا ثبوت کس دلیل سے ہے ۔ ظاہر ہے کہ مذہب بدلنے کی حرمت نہ تو نص قطعی سے ثابت ہے اور نہ حرمت لعینہ ہے ۔ بلکہ تتبع رخص اور اتباع ہوئی سے محفوظ رکھنے کے لئے مذہب بدلنا ناجائز کہا گیا ہے ۔ اس لئے اس کی حرمت ظنی الثبوت ہوگی ، لہذا نہ صرف اضطرار بلکہ حاجت کے تحقق پر بھی تبدیل مذہب اور افتاء بمذہب الغیر کی اجازت ہوگی بشرطیکہ اس حاجت کو اہل علماء اس درجہ کا شمار کریں کہ اسے اضطرار کے درجہ میں رکھا جاسکے ۔ چنانچہ حضرات فقہائے ضرورت عامہ ، عموم بلوی اور ضرورت خاصہ ان تینوں بنیادوں پر مذہب سے عدول کرنے کی اجازت دی ہے

ضرورتِ عامہ کی بنیاد پر تبدیلی کی مثال

پہلے زمانہ میں علوم قرآنیہ کی تعلیم کے لئے جو حضرات علماء اپنے وقت کو فارغ کرتے تھے ان کے وظائف اسلامی حکومتیں بیت المال سے دیا کرتی تھیں ، لیکن یہ سلسلہ بند ہوا ۔ تو عام ضرورت پیش آئی کہ تعلیم و تعلم بھی جاری رہے ۔ اور علماء کی معاشی کفالت کا بھی انتظام ہو ۔ اس لئے کہ اگر علماء مفت میں پڑھائیں گے تو معاش کا مسئلہ کیسے حل ہوگا ۔ اور اگر معاش میں لگیں گے تو پڑھائی کیسے چلے گی ؟ اور مشکل یہ تھی کہ مذہب احناف میں طاعات پر اجارہ مطلقاً ناجائز ہے جس میں تعلیم قرآن بھی شامل ہے ۔ بریں بناء متأخرین نے عام ضرورت کا احساس کرتے ہوئے ضیاعِ دین کے اندیشہ سے اس سلسلہ میں موالک و شوافع کے مسلک کو اختیار کیا ۔ اور تعلیم قرآن کی اُجرت جائز ہونے کا فیصلہ فرما دیا ۔ علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں :

ومن خُلاصة الفتاوى ناقلاً عن الاصل لايجوز الاستئجار عن الطاعات كتعليم القرآن والفقه والاذان والتذكير والحج والغزو يعنى لايجب الاجر وعند اهل المدينة تجوز وبه اخذ الشافعى ونصير وعصام وابو نصر الفقيه وابو الليث رحمهم الله تعالىٰ (شفاء العليل وبل الغليل الخ (در رسائل ابن عابدين ۱/۱۵۳)

اور خلاصۃ الفتاویٰ میں مبسوط سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ طاعات یعنی تعلیم قرآن ، تعلیم فقہ ، اذان ، وعظ ، حج اور جہاد وغیرہ پر کسی کو اُجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے ۔ یعنی اُجرت ہی واجب نہیں ہوتی ۔ اور اہل مدینہ کے نزدیک یہ معاملہ درست ہے ۔ اور اسی قول کو امام شافعیؒ نصر بن یحییٰ ، عصام بن یوسفؒ ، ابو نصر فقیہؒ ، اور ابو اللیثؒ وغیرہ نے اختیار کیا ہے ۔

اس کے بعد آگے چل کر امام زیلعیؒ سے نقل کرتے ہیں ۔

والفتوىٰ اليوم على جواز الاستئجار لتعليم القرآن وهو مذهب المتأخرين من مشائخ بلخ استحسنوا ذلك وقالوا بنى اصحابنا المتقدمون الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفظة ورغبة الناس فيهم وكان لهم عطيات فى بيت المال الخ واما اليوم فذهب ذلك كله واشتغل الحفاظ بمعاشهم وقل ما يعلم حسبة

اور آجکل فتویٰ تعلیم قرآن پر اُجرت کے جواز کا ہے ۔ اور یہ مشائخ بلخ میں سے متأخرین کا قول ہے ۔ اور انہوں نے یہ قول استحساناً کیا ہے ۔ اور یہ فرمایا ہے کہ مشائخ متقدمین نے اپنے زمانہ کے مشاہدہ پر جواب کی بنیاد رکھی تھی اسلئے کہ حفاظ کم تھے اور لوگ انکی طرف راغب زیادہ تھے ۔ اور ان کے عطیات بیت المال سے مقرر تھے الخ لیکن اب یہ سب باتیں خواب و خیال ہوگئیں ۔ اب حفاظِ کرام معاش میں مشغول ہوگئے ۔ اور بہت کم لوگ حسبۃً للہ

ولا یتفرغون لہ ایضًا فانّ حاجتہم تمنعھم من ذلك فلو لم یفتح لہم باب التعلیم بالاجر لذھب القرآن۔ الخ (حوالہ بالا ۱/۱۶۱)

تعلیم دینے والے رہ گئے اور وہ وقت بھی نہیں نکال پاتے۔ کیونکہ ان کی ضروریات اس سے مانع رہتی ہیں۔ تو اب اگر اجرت دیکر تعلیم کا دروازہ نہ کھولا گیا تو قرآن کریم کی تعلیم ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ (لہٰذا اب اجرت کے جواز کا فتویٰ دینا ہوگا)

تو معلوم ہوا کہ حاجتِ عامہ کی بنیاد پر اپنا مذہب چھوڑ کر دوسرے مذہب پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے — جیسا کہ مسئلہ بالا میں متاخرین احناف نے عمل کیا۔ اور اس بنیاد پر مذہب غیر کو اختیار کرنا قصد محمود کی نشانی ہوگا۔

عموم بلویٰ کیوجہ سے دوسرے مذہب پر عمل

اگر باغ کی فصل اس وقت بیچی جائے جبکہ کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں۔ اور پھل پکنے تک چھوڑے رکھنے کا عرف عام ہو جائے تو اگرچہ ائمہ احناف کے ضابطہ کے مطابق یہ معاملہ ناجائز ہے۔ لیکن عموم بلویٰ کی بنا پر شمس الائمہ حلوانیؒ نے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ (بدایۃ المجتہد ۲/۱۱۸)

اس اعتبار سے یہ بربنا عموم بلویٰ خروج عن المذہب کی مثال بن سکتی ہے۔ علامہ شامیؒ اس مسئلہ میں ضرورت اور حاجت ثابت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

قلت لکن لا یخفی تحقق الضرورۃ فی زماننا ولاسیما فی مثل دمشق الشام کثیرۃ الاشجار والثمار فانہ لغلبۃ الجھل علی الناس لا یمکن الزامھم بالتخلص باحد الطرق المذکورۃ وان امکن ذلك بالنسبۃ الی بعض افراد الناس لا یمکن بالنسبۃ الی عامتھم وفی نزعھم عن عادتھم حرج کما علمت ویلزم تحریم اکل الثمار فی ھذہ البلدان اذ لا تباع الا کذلك والنبی صلی اللہ علیہ وسلم انما رخص فی السلم للضرورۃ مع انہ بیع المعدوم فحیث تحققت الضرورۃ ھنا ایضًا یمکن الحاقہ بالسلم بطریق الدلالۃ فلم یکن معارضًا للنص فلذا جعلوہ من الاستحسان

میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ضرورت کا تحقق مخفی نہیں ہے۔ خاصکر شام کے دمشق کے علاقہ میں جہاں پھلوں اور باغات کی کثرت ہے۔ اسلئے کہ لوگوں میں جہالت کے غلبہ کی وجہ سے انہیں کسی شرعی طریقہ کے ذریعہ معاملہ کرنے کا پابند نہیں بنایا جا سکتا۔ اور اگر چند افراد ان پابندیوں پر عمل بھی کریں تو عام لوگ ہرگز اس کے پابند نہیں رہ سکتے۔ اور انکی عادت چھڑانا بہت تنگی کا باعث ہے۔ اور اسکے نتیجہ میں ان شہروں میں پھلوں کا کھانا بالکل حرام قرار دینا پڑیگا۔ اسلئے کہ ان کے علاوہ پھل وہاں بازار میں بیچے ہی نہیں جاتے۔ اور جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بنا پر بیع سلم کی رخصت عنایت فرمائی۔ حالانکہ وہ معدوم شئی کی بیع ہے۔ تو جب یہاں بھی ضرورت متحقق ہے تو اسے بھی بیع سلم کے حکم کے ساتھ ملحق کرنا دلالۃً ممکن ہے۔ اس اعتبار سے یہ بیع نص کے معارض نہ ہوگی۔

لانّ القیاس عدم الجواز وظاھر کلام الفتح المیل الی الجواز ولذا اورد لہ الروایۃ عن محمدؒ بل تقدم ان الحلوانی رواہ عن اصحابنا وما ضاق الامر الا اتسع ولا یخفی انّ ھذا مسوغ للعدول عن ظاھر الروایۃ۔ (شامی ۴/۵۵۶)

اسی بنا پر جواز کے حکم کو علماء نے استحسان میں شمار کیا ہے۔ کیونکہ قیاس تو عدم جواز کا متقاضی ہے۔ اور فتح القدیر کے ظاہر کلام سے بھی جواز کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب فتح نے امام محمدؒ سے اس بارے میں روایت نقل کی ہے۔ بلکہ پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ شمس الائمہ حلوانیؒ نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ جب بھی معاملہ تنگی میں پڑ جاتا ہے تو اُسے کشادہ کیا جاتا ہے۔ اور یقیناً اس اصول سے زیر بحث مسئلہ میں ظاہر الروایت سے عدول کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے ایک فتوی سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام ہونے کی صورت میں عموم بلویٰ کی بنا پر مذکورہ معاملہ درست ہے۔ (دیکھئے امداد الفتاویٰ ۳/۹۶) اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس طرح کی ضرورت پیش آنے کی بنا پر مذہب کو ترک کیا جائے تو وہ بھی قصد محمود پر محمول ہوگا۔

ضرورتِ خاصہ کی بنا پر مذہب سے خروج

خاص اور انفرادی حاجتوں کی بنا پر حضرات فقہاء تقریباً ہر زمانہ میں مذہب غیر پر فتویٰ دیتے رہے ہیں۔ اس سلسلہ کی بعض مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) عورت ممتدۃ الطہر یعنی جسے بلوغ کے بعد ۳ دن حیض آکر بند ہو گیا، تو اگر اسی حالت میں وہ مطلقہ ہو جائے تو احنافؒ کا مذہب یہ ہے کہ جب تک اُسے تین حیض نہ آجائیں وہ عدت میں ہی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم عورت کے لئے نہایت مشقت کا باعث ہے۔ اسلئے علماء نے مشقت کو دفع فرماتے ہوئے امام مالکؒ کے قول پر فتویٰ دیا کہ ۹ مہینے گذرنے پر اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ونظیر ھذہ المسئلۃ عدۃ ممتدۃ الطھر التی بلغت برؤیۃ الدم ثلاثۃ ایام ثم امتد طھرھا فانھا تبقی فی العدۃ الی ان تحیض ثلاث حیض وعند مالكؒ تنقضی عدتھا بتسعۃ اشھر وقد قال فی البزازیۃ: الفتویٰ فی زماننا علی قول مالكؒ وقال الزاھدیؒ کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ۔

(شامی کراچی ۴/۲۹۶)

اور اس مسئلہ کی نظیر ممتدۃ الطہر عورت کی عدت کا مسئلہ ہے۔ یعنی وہ عورت جو تین دن حیض کا خون دیکھنے سے بالغ ہوتی پھر وہ برابر پاک رہنے لگی تو ہمارے یہاں حکم یہ ہے کہ وہ اس وقت تک عدت ہی میں رہے گی جبتک کہ تین حیض نہ آجائیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت ۹ مہینے میں پوری ہو جائیگی۔ اور فتاویٰ بزازیہ میں لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فتویٰ امام مالکؒ کے قول پر ہے۔ اور علامہ زاہدیؒ نے فرمایا کہ ہمارے بعض اصحاب اسی قول پر ضرورۃً فتویٰ دیا کرتے تھے۔

(۲) دائن اگر اپنے قرضہ کی جنس کا مال قرضہ کے بقدر مدیون کے گھر سے چرالے تو اس کی اجازت ہے لیکن اگر خلافِ جنس مال چرائیگا تو حنفیہ کے نزدیک اس کی اجازت نہیں۔ بلکہ جرم ثابت ہونے پر قطعِ ید ہوگا۔ جبکہ اس بارے میں امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ دائن مدیون سے اپنے قرضہ کے بقدر ہر طرح کا مال لے سکتا ہے۔ خواہ موافقِ جنس ہو یا خلافِ جنس۔ چونکہ یہاں دائن کے حق کے احیار کی ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا متأخرین احناف نے بوقتِ ضرورت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اور اسی کو مفتیٰ بہ بنایا ہے۔ ملتقی الابحر میں تحریر ہے۔

وان کان دینہ نقداً افسرق عرضاً قطع خلافاً لابی یوسفؒ واطلق الشافعیؒ اخذ خلاف الجنسِ للمجانسۃ فی المالیۃ قال فی المجتبیٰ وھواوسع فیعمل بہ عند الضرورۃ۔

(ملتقی الابحر مع مجمع الانہر ۱/۱۲۶)

اور اگر اس کا دین نقد تھا اور اس نے کوئی سامان مقروض سے چرالیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ البتہ اس بارے میں امام ابویوسفؒ کا اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ نے خلاف جنس مال لینے کی بھی اجازت دی ہے۔ کیونکہ مالیت میں مماثلت پائی جارہی ہے۔ اور مجتبیٰ میں فرمایا ہے کہ یہی امام شافعیؒ کا قول اوسع ہے۔ لہٰذا ضرورت کے وقت اس قول پر عمل کیا جائیگا۔

اور علامہ شامی قہستانی سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

وفیہ ایماء الیٰ ان لہ ان یاخذ من خلاف جنسہ عند المجانسۃ فی المالیۃ وھواوسع فیجوز الاخذ بہ وان لم یکن مذھبنا فان الانسان یعذر فی العمل بہ عند الضرورۃ۔

(شامی ۴/۹۵)

اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دائن مدیون کا خلافِ جنس مال بھی (بلا اجازت) لے سکتا ہے بشرطیکہ مالی برابری پائی جائے۔ اور یہ قول زیادہ وسعت کا باعث ہے۔ اور اس قول کو اختیار کرنا درست ہے۔ اگرچہ یہ ہمارا مذہب نہیں ہے۔ کیونکہ انسان ضرورت کے وقت ایسے قول پر عمل کرنے میں معذور سمجھا جاتا ہے۔

الحیلۃ الناجزہ کے مسائل

حضرت اقدس مولانا اشرف علی تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ میں جو مسائل مذہبِ غیر سے لئے ہیں ان میں اصلاً دو الگ الگ مسئلے ہیں۔ اول تو غیر اسلامی ممالک میں جماعت مسلمین کا قاضی کے قائم مقام ہونا ہے۔ اور دوسرے زوجۂ مفقود کے بارے میں انتظار کی مدت طے کرنا ہے۔ (جو مالکیہ کے نزدیک عام حالات میں مرافعہ کے بعد ۴ سال اور خاص حالت میں کم از کم ایک سال ہے۔ (دیکھئے الحیلۃ الناجزہ ۵۹) ان میں سے پہلا مسئلہ یعنی جماعتِ مسلمین کا قاضی شرعی کے قائم مقام ہونا ضرورتِ عامہ میں داخل ہے۔ جبکہ زوجۂ مفقود کا مسئلہ ضرورتِ خاصہ میں داخل ہے۔

اور اب جبکہ امارت شرعیہ ہند قائم ہونے کے بعد اکثر علماء ہند ہندوستان میں نصب قضاۃ کے جواز کے قائل ہوگئے ہیں۔ تو اب اس معاملہ میں مذہب سے خروج کی کوئی وجہ نہیں رہی۔ بلکہ اب اس

امارت کے نصب شدہ قضاۃ ہی فقہ حنفی کے مطابق زوجۂ عنین، زوجۂ مجنون، زوجۂ متعنت وغیرہ کے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ البتہ زوجۂ مفقود کے لئے امام مالکؒ کے مذہب پر عمل جاری رہے گا۔

الغرض اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ حاجتِ عامہ، عمومِ بلویٰ اور ضرورتِ خاصہ کی بنیاد پر ترجیحِ دلیل کے بغیر دوسرے مذہب پر عمل اور فتویٰ کی گنجائش ہے۔ اسی طرح مجتہد مفتی دلیل کی ترجیح کی بنیاد پر مذہب سے خروج کرنے کا مجاز ہے۔ اور یہ تمام امور قصدِ محمود کی نشانیاں سمجھی جائیں گی۔

قصدِ مذموم کی نشانیاں

اس کے مقابلہ میں درجِ ذیل تین چیزیں خاص طور پر قصدِ مذموم کی کی نشانی سمجھی جائیں گی۔

(۱) مفتی مجتہد کا ترجیحِ دلیل کے بغیر دوسرے مذہب کو اختیار کرنا۔ یعنی نہ تو وہاں کوئی ضرورتِ شرعی پائی جاتی ہو اور نہ مجتہد خود دوسرے قول کو راجح سمجھتا ہو، پھر بھی دوسرے مذہب کو کسی وجہ سے اختیار کرے تو یہ ممنوع ہوگا۔ شیخ عبدالغنی نابلسیؒ ارشاد فرماتے ہیں:

فانہ اذا کان لہ رأیین فی مسئلۃ و عمل باحدھما یتعین لہ ما عمل بہ وامضاہ بالعمل فلا یرجع عنہ الیٰ غیرہ الا بترجیح ذلک الغیر۔ (خلاصۃ التحقیق ۵)

اور اگر مجتہد کی کسی مسئلہ میں دو رائیں رہی ہوں، اور اس نے ایک رائے پر عمل کرلیا ہو تو عمل کردہ اس کیلئے متعین ہوجاتا ہے۔ اور خود عمل کے ذریعہ وہ اس قول کو نافذ کردیتا ہے۔ لہٰذا اس قول سے اس وقت تک رجوع کرنا درست نہ ہوگا جبتک کہ دوسرے قول کی ترجیح نہ ظاہر ہوجائے۔

(۲) قصدِ مذموم کی دوسری نشانی یہ ہے کہ مفتی غیر مجتہد خواہ مخواہ بلا اہلیت وصلاحیت کے غیر مذہب پر فتویٰ دے۔ لہٰذا ایسے فتوی کا شریعت میں کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اسے تو صرف علماء ومشائخِ مذہب کی رائے نقل کرنے کا حق ہے۔ اپنی طرف سے رائے دینے کا حق نہیں ہے۔ چہ جائیکہ مذہب سے خروج کا اختیار ہو۔ اصولِ بزدوی میں تحریر ہے۔

اجمعَ العُلمَاءِ والفقھاءِ علیٰ انّ المفتی یجب ان یکون من اَھلِ الاجتہادِ وان لم یکن مِنْ اَھلِ الاجتہادِ فلا یحلّ لہٗ ان یفتی الّا بطریق الحکایۃ۔ ذکرہٗ (یعنی فی الکنز) (بحوالہ شمس التحقیق ۴)

علماء وفقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ مفتی کے لئے مجتہد ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ خود مجتہد نہ ہو تو اس کے لئے فتویٰ دینا حلال نہیں ہے۔ الّا یہ کہ وہ نقل کرکے فتویٰ دے۔

(۳) قصدِ مذموم کی تیسری بڑی نشانی یہ ہے کہ محض رخصتوں کی تلاش اور شہوات کی تکمیل کیلئے اپنے

مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کیا جائے۔ یہ بھی بالکلیہ ممنوع ہے۔ اور اس بنیاد پر خواہ مجتہد خروج کرے یا غیر مجتہد، کسی کو عدول عن المذہب کی ہرگز اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ ابتدا میں وضاحت ہو چکی ہے۔

(بحث نمبر ۳)

مسئلہ کی جانچ پڑتال

جس مسئلہ کی طرف مذہب سے خروج کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں یہ تحقیق بھی ضروری ہوتی ہے کہ اسے اختیار کرتے میں کوئی شرعی خرابی تو لازم نہیں آ رہی ہے۔ اس بحث کو مزید منقح کرنے کے لئے مسائل کا درج ذیل تجزیہ مناسب ہوگا۔

(۱) ایسے مسئلہ کی طرف خروج جو حضرات صحابہ کی اجماعی یا قدر مشترک رائے کے خلاف ہو۔

(۲) ایسے قول کی طرف خروج جو مذاہبِ اربعہ کے بالکل خلاف ہو۔

(۳) ایسے مسئلہ کو اختیار کرنا جو مذاہبِ اربعہ میں سے کسی ایک کے خلاف مگر دوسرے کے موافق ہو۔

(۴) ایسے قول پر فتویٰ دینا جو اگرچہ اپنے امام کے راجح مذہب کے خلاف ہو مگر اسی مذہب کے دیگر ائمہ کے موافق ہو۔ اور مشائخ مذہب سے اس کی ترجیحات بھی منقول ہوں۔

(۵) ایسی رائے کو لینا جو ایک ہی مذہب کے کسی نہ کسی امام سے منقول ہو۔ لیکن بعد کے مشائخ میں سے کوئی اس کا مؤید نہ ہو۔

(۶) اپنے مذہب میں مسئلہ مصرح نہ ہونے کی بنا پر دوسرے مذہب سے اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنا۔

ان چھ صورتوں کے احکامات کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

پہلی صورت

اگر مرجوع الیہ مسئلہ اجماعِ صحابہ کے خلاف ہو تو اس پر فتویٰ دینا اور عمل کرنا مجتہد یا مقلد کسی کے لئے جائز اور درست نہیں ہے۔ جیسا کہ کتبِ اصول میں اسکی صراحت ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کے دو قول ہوں تو انہیں بالکلیہ چھوڑ کر تیسرا قول اپنانا بھی خلافِ اجماع ہوگا۔ شیخ عبدالغنی نابلسیؒ فرماتے ہیں۔

اذا اختلف الصّحابۃؓ فی قولین یکون اجماعًا علی نفی قول ثالث عندنا۔

جب صحابہ دو قول میں اختلاف کریں تو ہمارے نزدیک ان دو کے علاوہ تیسرے قول کی نفی پر اجماع سمجھا جاتا ہے۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں:

وقال بعض المتأخرین: الحق ھو التفصیل وھو انّ القول الثالث ان استلزم

اور بعض متأخرین نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ اس طرح تفصیل کیجاتے کہ اگر اس تیسرے قول سے اس رائے کا

ابطال ما اجمعوا علیہ لم یجز احداثہ والّا جاز۔ (توضیح وتلویح ۴۴۹ خلاصۃ التحقیق ۱۷)

ابطال لازم آتا ہو جس پر صحابہؓ فی الجملہ متفق رہے ہوں تو ایسا قول لینا جائز نہیں۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے۔

معلوم ہوا کہ صحابہ کا اجماع مطلق ہو یا اجماع مرکب (قدر مشترک) اسکا خلاف کرنا درست نہیں ہے۔

اجماعِ مطلق کی مثالیں

اجماع مطلق کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں۔

(۱) التقائے ختانین کے موجبِ غسل ہونے پر سبھی صحابہ کا اتفاق و اجماع ہو گیا ہے۔ اب کسی بھی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ التقائے ختانین کے موجبِ غسل نہ ہونے کا قول کرے۔ (تفصیل دیکھئے شرح معانی الآثار ۱/۳۵)

(۲) نکاح متعہ کی حرمت پر صحابہؓ کا اتفاق ہو چکا ہے۔ (ترمذی شریف ۱/۲۱۳) لہٰذا اب اگر کوئی مفتی متعہ کی حلّت کا قول کرے گا تو اس کا قول قطعًا قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) ایک مجلس کی تین طلاقوں کو قضاءً تین ہی شمار کرنے پر صحابہؓ کا اجماع سکوتی اور ائمہ اربعہؒ کا اتفاق ہے۔ لہٰذا اس اجماعی رائے سے خروج کسی بھی حال میں اور کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔ محقق ابن الہمامؒ نے نہایت مدلّل انداز میں اس مسئلہ پر صحابہؓ کے اجماع کو ثابت کر کے اخیر میں فرمایا ہے:

وعن ھذا قلنا لو حکم حاکم بانّ الثلاث ھم۔ . . . واحدۃ لم ینفذ حکمہٗ لانہٗ لا یسوغ الاجتھاد فیہ فھو خلاف لا اختلاف (فتح القدیر ۳/۳۳۰ کوئٹہ)

اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی یہ فیصلہ کرے کہ ایک زبان سے بیک وقت دی گئی تین طلاقیں ایک کے حکم میں ہیں تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اور یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے۔

اس لئے عام طور پر جو یہ غلط فہمی پھیلائی جاتی ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کسی اہلِ حدیث عالم سے عدمِ طلاق ثلاث کا فتویٰ حاصل کرے تو اس کے لئے شوہر اوّل کے ساتھ رجوع کے بعد بلا حلالہ رہنا جائز ہوگا۔ بالکل بھی توجہ کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ رائے اجماعِ صحابہ کے خلاف ہے۔ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے ان تفردات میں سے ہے جو خارقِ اجماع ہیں۔[۱]

اجماع مرکب کی مثالیں

اجماعِ مرکب یعنی اختلافِ آراء کی صورت میں نقطہ اشتراک سے تجاوز کی وضاحت درجِ ذیل مثالوں سے ہوگی۔

---

[۱] علامہ ابن تیمیہ حنبلیؒ کے بہت سے اقوال امت کے سوادِ اعظم کے خلاف ہیں۔ علامہ ابن حجر ہیثمیؒ نے فتاویٰ حدیثیہ میں ص ۸۷ پر ان کو شمار کیا ہے۔ تفصیل وہاں دیکھی جائے۔

(۱) حاملہ عورت کے شوہر کا اگر وضع حمل سے پہلے انتقال ہوجائے تو اس کی عدت کب ختم ہوگی۔ اس سلسلہ میں حضرات صحابہ کی دو جماعتیں ہیں۔ جمہور کا قول یہ ہے کہ وضع حمل پر عدت ختم ہوجائے گی۔ جبکہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کے نزدیک وضع حمل اور عدتِ موت میں جو زمانہ لمبا ہو اس کے ختم ہونے پر عدت کا مدار رکھا جائیگا۔ (بدایۃ المجتہد ۲/۷۲)

اب گویا کہ حق انہی دو رایوں میں منحصر ہوگیا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ صرف مہینوں پر عدت پورا ہونے کا مدار ہوگا، خواہ وضع حمل ہو یا نہ ہو، تو یہ ایسا قول ہوگا جو دونوں رایوں کے خلاف ہوگا۔ بریں بنا اُسے اپنانا درست نہ ہوگا۔ صاحب توضیح و تلویح فرماتے ہیں:

ونظیرہٗ انہم اختلفوا فی عدۃ حامل توفّی عنہا زوجہا فعند البعض تعتد بابعد الاجلین وعند البعض بوضع الحمل فالاکتفاء بالاشہر قبل وضع الحمل قول ثالث لم یقل بہ احدٌ (وقال بعد ذلک) فان الاکتفاء بالاشہر قبل الوضع منتفٍ اجماعًا اما لان الواجب ابعد الاجلین واما لان الواجب وضع الحمل، ھٰذا یسمّٰی اجماعًا مرکبًا فما بہ الاشتراک وھو عدم الاکتفاء بالاشہر مجمع علیہ۔ (التوضیح والتلویح ۳۴۹/۳۵، خلاصۃ التحقیق ۱۸)

اور اس کی نظیر یہ ہے کہ صحابہؓ نے اختلاف کیا ہے کہ حاملہ متوفّٰی عنہا زوجہا کی عدت کیا ہے؟ تو بعض کے نزدیک وضع حمل اور عدتِ موت میں جو زیادہ لمبی ہو وہی عدت ہے۔ اور بعض کے نزدیک صرف وضع حمل عدت ہے۔ تو اب اگر کوئی کہے کہ صرف عدتِ موت (۴ مہینے دس دن) عدت ہے خواہ وضع حمل ہو یا نہ ہو۔ یہ ایسا تیسرا قول ہوگا جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ (آگے فرماتے ہیں) کیونکہ وضع حمل سے قبل محض مہینوں سے عدت شمار کرنا اجماعًا مردود ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ واجب دونوں مدتوں میں سے لمبی مدت ہے۔ یا اس قول کی بنا پر کہ وضع حمل عدت ہے۔ اسے اجماع مرکب کا نام دیا جاتا ہے۔ تو جو چیز قدر مشترک ہے یعنی محض مہینوں پر عدت کا مدار نہ ہونا یہ مجمع علیہ ہے۔

(۲) بھائیوں کی موجودگی میں دادا کو کل مال ملیگا۔ یا مقاسمہ کے طریقہ پر ترکہ کی تقسیم ہوگی۔ اس بارے میں جمہور صحابہ کی رائے یہ ہے کہ دادا کل مال کا وارث ہوگا۔ اور اس کی موجودگی میں حقیقی اور علاتی بھائی بہن محروم ہوں گے۔ جبکہ بعض صحابہ مثلاً حضرت زید بن ارقمؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ حضرات کے نزدیک دادا کو ایک بھائی کے درجہ میں رکھ کر ترکہ کی تقسیم ہوگی۔ ان دونوں اقوال میں اتنی بات مشترک ہے کہ دادا ایسی صورت میں محروم نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص تیسرا قول یہ اختیار کرے کہ دادا محروم ہوجائیگا۔ تو اس کا یہ قول مبطلِ اجماع ہوگا۔

توضیح و تلویح میں تحریر ہے:

وفی الجدّ مع الاخوۃ اتفاق الفریقین واقع۔ (توضیح و تلویح ۳۵۰)

اور بھائیوں کے ساتھ دادا کی موجودگی میں فریقین کا اتفاق موجود ہے۔ (کہ دادا محروم نہ ہوگا)

فائدہ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر صحابہؓ کے مختلف فیہ مسلک کے علاوہ کوئی تیسرا قول لیا جائے جس سے صحابہؓ کے اجماع مرکب اور قدر مشترک کا ابطال نہ لازم آتا ہو تو ایسے قول کو اختیار کرنا مجتہد مطلق کے لئے فی الجملہ جائز ہے۔ مثال کے طور پر شوہر میں جذام، برص، جنون، جب و عنہ اور رتق و قرن پائے جانے کی صورت میں بعض صحابہؓ کے نزدیک سب میں عورت کو حقِ فسخ ثابت ہے۔ اور بعض کے نزدیک کسی میں حقِ فسخ ثابت نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص بعض میں حقِ فسخ ثابت کرے اور بعض میں نہ کرے تو ایسی صورت میں وہ بالکلیہ اجماع کے خلاف کرنے والا نہ ہوگا۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ ایک رائے پر عامل اور دوسری رائے کا تارک کہلائیگا۔ یعنی جن چیزوں میں فسخ ثابت کررہا ہے ان میں قائلینِ فسخ کا متبع ہوگا۔ اور جن چیزوں میں فسخ کا انکار کررہا ہے اس میں مانعینِ فسخ کی رائے لینے والا ہوگا۔ اور اس تیسرے قول کے ممنوع نہ ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصولاً یہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد صرف ایک ہی صحابی کی رائے کا پابند ہو۔ دوسرے کی رائے نہ لے سکے۔ بلکہ مجتہد کو اس طرح پابند بنانا اجماعًا باطل ہے۔ (تفصیل ملاحظہ فرمائیں توضیح و تلویح ۳۵۰)

دوسری صورت اگر کسی عالم کا اختیار کردہ مسئلہ ایسا ہے جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کے مذہب سے میل نہیں کھاتا تو اس صورت میں طبقات فقہاء میں دوسرے طبقہ یعنی مجتہدین منتسبین کو تو کسی درجہ میں چھوٹ دی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے بلند پایہ اجتہاد کی بدولت اس قول کو اختیار کرلیں۔ کیونکہ وہ صرف اصول میں مجتہد مطلق کے مقلد ہیں، جزئیات میں وہ کسی کے پابند نہیں ہیں۔ شیخ عبدالغنی نابلسیؒ لکھتے ہیں:

واھل الاجتہاد المقید یجب علیہم تقلید اھل الاجتہاد المطلق فی اصولِ مذاھبہم فقط دون الفروع کابی یوسف ومحمد ونحوھما من اھل الاجتہاد المقید۔ (خلاصۃ التحقیق ۱۶)

اور مجتہدین فی المذہب پر مطلق مجتہدین کی تقلید اصول میں لازم ہے۔ مگر وہ جزئیات میں انکے پابند نہیں ہیں۔ جیسے حضرات صاحبینؒ اور انکے درجہ کے فقہاء جو مجتہد مقید ہیں۔

لیکن مجتہدین منتسبین سے نیچے درجہ کے کسی مجتہد یا مفتی کو ائمہ اربعہ سے خارج کسی قول کو اختیار کرنے کی اجازت نہ ہوگی

مجتہدین منتسبین کا ائمہ اربعہ کے مسلک سے خروج

ذیل میں بعض ایسی مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن میں مجتہد منتسب نے ایسی رائے اختیار کی ہے جو ائمہ اربعہ کی رائے کے خلاف ہے۔

(۱) امام زفرؒ وغیرہ کے نزدیک تیمم میں نیت شرط نہیں ہے۔

جبکہ بقیہ تمام ائمہ کے نزدیک تیمم کی صحت کے لئے نیت شرط قرار دی گئی ہے۔ (ہدایہ ۱/۵۱)

امام زفرؒ کا یہ مذہب ائمہ اربعہ کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ وہ خود اجتہاد مقید کے درجہ پر فائز ہیں۔ اسلئے انکا یہ قول اختیار کرنا ممنوع نہ ہوگا۔

(۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنبی کو حالت جنابت میں بلا وضو و غسل سونے کی مطلقاً اجازت ہے۔ وضوء اس کے لئے مستحب نہیں ہے۔ جبکہ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک جنبی کے لئے وضوء کرکے سونا مستحب ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کا قول جمہور کے خلاف ہونے کے باوجود اپنی جگہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ وہ مجتہد مقید ہیں۔

(طحاوی شریف ۱/۷۵)

(۳) اگر مقتدی صرف دو ہوں تو جمہور ائمہ کے نزدیک امام آگے بڑھ کر نماز پڑھائیگا جبکہ اس صورت میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام دونوں مقتدیوں کے درمیان میں اسی صف میں کھڑا ہوگا۔ (ہدایہ ۱/۱۲۳) امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں اگرچہ جمہور ائمہ کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔ مگر ان جیسے مجتہد کے لئے ایسا کرنا جائز اور درست ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب ائمہ اربعہ کے خلاف رائے اپنانا خلاف اجماع ہے تو ان مجتہدین منتسبین کے لئے کیسے جائز ہوگیا کہ وہ ائمہ اربعہ سے خروج کریں اسلئے کہ بات اصل میں یہ ہے کہ ــــ مجتہدین منتسبین جو رائے بھی اپناتے ہیں وہ درحقیقت ان کے امام ہی کا کوئی نہ کوئی قول ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات اس بات پر قسمیں کھایا کرتے تھے کہ ہم نے جو بھی قول اختیار کیا ہے وہ ماضی میں ہمارے امام کا قول رہ چکا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں:

قال ابو یوسفؒ ما قلت قولاً خالفت فیه ابا حنیفةؒ الا قولاً قد کان قاله، وروی عن زفرؒ انه قال ما خالفت ابا حنیفة فی شیٔ الا قد قاله ثم رجع عنه۔ (شرح عقود رسم المفتی ۶۵)	امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں نے کوئی بھی ایسا قول اختیار نہیں کیا جس میں میں نے امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت کی ہو، مگر وہ قول دراصل امام صاحبؒ ہی کا ارشاد فرمودہ تھا۔ اور امام زفرؒ سے مروی ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی الا یہ کہ ایسا قول اختیار کیا جو آپ نے پہلے فرمایا تھا پھر اس سے رجوع کرلیا تھا۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کا بظاہر ائمہ اربعہ کے خلاف رائے اپنانا خلاف اجماع نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے اقوال اپنے امام ہی کی روایتوں پر مبنی ہیں۔ واللہ اعلم

تیسری صورت

اگر اپنے مذہب کو چھوڑ کر ایسا قول اختیار کیا جا رہا ہے جو ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے خلاف مگر دوسرے کے موافق ہے تو درج ذیل شرائط کے ساتھ اُسے اختیار کرنے کی اجازت ہے۔

پہلی شرط (۱) ضرورت معتبرہ پائی جائے (جیساکہ ضرورت کی بحث میں تفصیل آچکی ہے)

دوسری شرط (۲) رخصت کے اتباع کا خیال نہ ہو بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد کی بناپر اس قول کو اختیار کررہا ہو (جیساکہ اہلیت کی بحث میں اس جانب اشارات گذرچکے ہیں)

تیسری شرط (۳) جو قول لیا جائے وہ اس امام کی تمام شرائط و آداب کی رعایت کے ساتھ لیا جائے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے ضرورت کے وقت جمع بین الصلوٰتین کی اجازت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ایسا ضرورتمند حنفی جب جمع بین الصّلاتین کریگا تو اُسے مذہب شافعی کے مطابق حالت اقتدار میں سورۂ فاتحہ پڑھنی ہوگی۔ اسی طرح وضوء کے بعد مسّ ذکر اور مسّ مرآۃ سے اجتناب کرنا ہوگا۔ دیکھئے:

(الشامی ۱/۳۸۲، البحر ۱/۲۵۴، اعلاء السنن ۲/۸۶ مقدمہ) اور درمختار میں ہے:

ولا بأس بالتقلید عند الضرورة لکن بشرط ان یلتزم جمیع ما یوجبه ذلك الامام لما قدمنا ان الحکم الملفق باطل بالاجماع۔ (درمختار ۱/۳۸۲)

چوتھی شرط اور چوتھی اہم ترین شرط یہ ہے کہ اس قول کو اختیار کرنے سے تلفیق خارج اجماع نہ لازم آرہی ہو

تلفیق کیا ہے؟

اس شرط کو سمجھنے کے لئے تلفیق کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اسکے اقسام کو جان لینا ضروری ہے۔ تلفیق کے لغوی معنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کے آتے ہیں۔ معجم لغة الفقہاء میں تحریر ہے۔

التلفیق ضم شفة الی أخرٰی (معجم لغة الفقہاء ۱۴۴)	تلفیق ایک حصّہ کو دوسرے حصّہ سے ملانے کا نام ہے۔

اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

القیام بعمل یجمع فیه بین عدة مذاهب حتی لا یمکن اعتبار هذا العمل صحیحًا فی ای مذهب من المذاهب (معجم لغة الفقہاء ۱۴۴)	ایسا کام کرنا جسمیں کئی مذہب اس طرح جمع ہوجائیں کہ کسی بھی مذہب کے اعتبار سے وہ عمل صحیح قرار دینا ممکن نہ رہے۔

اور صاحب قواعد الفقہ نے تلفیق کی تعریف اس سے زیادہ عام الفاظ میں فرمائی ہے۔ آپ فرماتے ہیں

التلفيق تتبع الرّخص عن الهوٰى.
(قواعد الفقہ ۲۳۶)

تلفیق کے معنی خواہشِ نفس کے تابع ہو کر رخصتوں کا تلاش کرنا ہے۔

ان تعریفات سے یہ بات نکھر کر سامنے آگئی کہ اصل میں لفظ تلفیق کا اطلاق حقیقۃً اُس شکل پر ہی ہوگا جس میں (عملِ واحد کی صورت میں) خرقِ اجماع لازم آرہا ہو، اور (دو عمل میں ہونے کی شکل میں) تتبع رخص پائی جارہی ہو۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ جو تلفیق کی (جائز) شکلیں ہیں وہ حقیقۃً تلفیق نہیں، بلکہ مجازاً ان پر تلفیق کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ ہماری اس توجیہ و تطبیق سے وہ اشکالات حل ہوجائیں گے جو تلفیق کے بارے میں فقہاء کی بعض متضاد عبارتوں سے معلوم ہوتے ہیں۔ کہ بعض عبارات میں نفس تلفیق ہی کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اور بعض میں تلفیق کی اجازت دی گئی ہے۔ تو جہاں منع ہے وہ تلفیق حقیقی ہے۔ اور جہاں اجازت ہے وہ تلفیق مجازی ہے۔

تلفیق حقیقی

تلفیق کی حقیقی شکل کو پیشِ نظر رکھ کر شیخ عبدالغنی نابلسیؒ فرماتے ہیں۔

متى عمل عبادة اومعاملة ملفقة اخذًا لها من كلّ مذهب قولًا لايقول به صاحب المذهب الآخر فقد خرج عن المذاهب الاربعة واخترع لہ مذهبًا خامسًا فعبارتہ باطلة ومعاملته غير صحيحة وهو متلاعب فى الدين الخ (خلاصۃ التحقیق ۱۷)

جب کوئی عبادت یا معاملہ ملا جلا کر اس طرح انجام دے کہ ہر مذہب سے ایسا قول لے جس کا قائل دوسرے مذہب والا نہ ہو۔ اور وہ معاملہ مذاہبِ اربعہ کی حدود سے خارج ہوجائے اور ایک پانچواں مذہب بنجائے تو ایسی عبادت باطل ہے۔ اور ایسا معاملہ صحیح نہیں ہے۔ اور ایسا کام کرنیوالا شخص دین سے کھلواڑ کرنے والا ہے۔

اسی بنا پر استاد ابو اسحٰق اسفرائینی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم مجتہدین کے بیس ہزار ایسے اقوال جانتے ہیں جن کا خلاف کرنے سے عمل کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ (شمس التحقیق فی ابطال التلفیق ۱۴)

ذیل میں تلفیق حقیقی کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) وضو کرنے کے بعد پچھنے لگوائے، اور عورت کو مس کرلیا۔ تو کسی امام کے نزدیک اس کا وضو باقی نہیں رہا۔ حنفیہ کے نزدیک تو اس لئے کہ خروجِ دم پایا گیا۔ اور دیگر حضرات کے نزدیک اسلئے کہ مسِ عورت کا تحقق ہوا۔ لہٰذا یہ عمل ملفق بالاجماع باطل ہوگا۔ اور اس وضو سے پڑھی گئی نماز کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح میں لکھا ہے:۔

فان من احتجم ومسّ المرأة لاتجوز صلوته بالاجماع امّا عندنا فللاحتجام وامّا عند الشافعى فللمس۔
(التوضیح ۳۵۲)

اس لئے کہ جو شخص پچھنا لگوائے اور عورت کو مس کرے تو اس کی نماز بالاجماع درست نہیں۔ ہمارے نزدیک اسلئے کہ اُسنے پچھنے لگوائے (اور خون کا خروج ہوگیا) اور امام شافعی کے نزدیک اسلئے کہ اس نے عورت کو چھولیا (جو ان کے نزدیک ناقضِ وضو ہے۔)

(۲) کوئی شخص امام مالکؒ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے ایسے دو قلّہ سے کم پانی سے وضو کرے جسمیں نجاست پڑی ہو اور پھر مسح کرتے وقت سَر کا استیعاب نہ کرے (جو مالکیہ کے نزدیک فرض ہے) بلکہ بعض سر پر مسح کرے تو یہ شخص تلفیق حقیقی کا مرتکب ہے۔ ایسی صورت میں اس کا وضو بالاجماع باطل ہوگا۔ مالکیہ کے نزدیک اسوجہ سے کہ اس نے استیعاب نہیں کیا، اور دیگر ائمہ کے نزدیک اس لئے کہ اس نے دو قلّہ سے کم نجس پانی سے وضو کیا ہے۔ صاحبِ شمس التحقیق فرماتے ہیں:۔

مثلًا صلّى المتوضى من دون قلّتين فيه نجاسة ماسحًا بعض رأسه.
(شمس التحقیق ۱۴)

مثلًا کوئی شخص دو قلّہ سے کم ایسے پانی سے وضو کرے جسمیں نجاست پڑی ہو۔ پھر پورے سَر پر مسح کے بجائے سَر کے بعض حصہ پر مسح کر کے نماز پڑھ لے تو کسی کے نزدیک بھی نماز درست نہ ہوئی۔

(۳) مالکیہ کے نزدیک وضو میں اعضاءِ مغسولہ کو رگڑنا ضروری ہے۔ اور وضو کے بعد عورت کو بلا شہوت چھونا ناقضِ وضو نہیں ہے۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک مسِ مرأت ناقضِ وضو ہے۔ اور دَلک ضروری نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص رگڑنے کے ضروری نہ ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کے قول کو لے، اور مسِ مرأۃ کے ناقض نہ ہونے کے بارے میں امام مالکؒ کے قول پر عمل کرے تو دونوں میں سے کسی کے نزدیک اس کا وضو صحیح نہ ہوگا۔ امام مالکؒ کے نزدیک اسلئے کہ رگڑنا نہیں پایا گیا۔ اور شوافع کے یہاں اسلئے کہ مسِ مرأۃ پایا گیا۔ لہٰذا اس تلفیق کی بنا پر ایسے وضو سے پڑھی گئی نماز درست نہ ہوگی۔ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:۔

فمن قلد الشافعىؒ فى عدم فرضية الدلك للاعضاء المغسولة فى الوضوء والغسل ومالكؒ فى عدم نقض اللمس بلاشهوة للوضوء فتوضأ

پس جو شخص دھوئے جانے والے اعضاء کے رگڑنے کے فرض نہ ہونے کے مسئلہ میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے۔ اور عورت کو بلا شہوت چھونے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں امام مالکؒ کے مذہب کی

ولمس بلا شهوة وصلى ان كان الوضوء بدلك صحت صلوته عند مالك رحمه الله تعالىٰ وان كان بلا دلك بطلت عندهما اى عند الشافعى ومالك۔

(التحریر بحوالہ خلاصۃ التحقیق ۲۰)

پیروی کرے، پھر وہ وضو کرے اور شہوت کے بغیر عورت کو چھو کر نماز پڑھ لے تو اگر اس نے اعضاءِ مغسولہ کو رگڑ کر وضو کیا ہے تو اسکی نماز امام مالکؒ کے نزدیک درست ہو جائیگی لیکن اگر رگڑے بغیر وضو کیا ہے تو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کسی کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔

(۴) احناف کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کا ہونا ضروری ہے لیکن ولی ہونا ضروری نہیں ہے۔ جبکہ موالکؒ کے نزدیک گواہ ضروری نہیں مگر ولی کا ہونا ضروری ہے۔ اب اگر کوئی شخص حنفیہ کی تقلید کرتے ہوئے ولی کو ضروری قرار نہ دے، اور مالکیہ کا قول لیتے ہوئے گواہوں کی موجودگی ضروری نہ سمجھے، اور بلا ولی اور بلا گواہ نکاح کرے، تو وہ حقیقۃً تلفیق کرنیوالا ہوگا۔ اور دونوں اماموں میں سے کسی کے نزدیک بھی اس کا نکاح صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر اس طرح نکاح کے بعد وطی کریگا تو اسے حد لگائی جائے گی۔

صاحبِ خلاصۃ التحقیق نقل کرتے ہیں۔

ولو نكح بلا ولي ولا شهود ايضاً تقليداً لهما حد كما قاله الرافعى لان الامامين اباحنيفةؒ ومالكاؒ اتفقا على البطلان۔

(خلاصۃ التحقیق ۲۱)

اور اگر بغیر ولی اور بغیر گواہوں کی موجودگی کے دونوں امام کی تقلید کرتے ہوئے نکاح کرے تو حد لگائی جائے گی۔ جیسا کہ امام رافعیؒ نے فرمایا ہے۔ اسلئے کہ دونوں امام، امام ابوحنیفہ اور امام مالک ایسے نکاح کے باطل ہونے پر متفق ہیں

تلفیق حقیقی کا حکم

حقیقی تلفیق کا حکم یہ ہے کہ وہ کسی بھی حال میں کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔ خواہ اُسے اختیار کرنے والا مجتہد ہو یا مقلد۔ اور چاہے اُسے ضرورۃً اختیار کیا جائے یا بلا ضرورت۔ اسی لئے علامہ عبدالغنی فرماتے ہیں:۔

اذا كان المجتهد لايسوغه التلفيق اذا ادى اجتهاده اليه على حسب ما قدمنا فكيف بالمقلد القاصر۔ (خلاصۃ التحقیق ۲۵)

جب خود مجتہد کے لئے اس کے اجتہاد کے تقاضہ کے باوجود تلفیق کی اجازت نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ تو مقلد عاجز کے لئے (اس کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے)

اور علامہ موصوفؒ نے شیخ محمد بغدادیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے۔

وهذا الشرط اصعب الشروط على العوام | اور یہ عوام کے لئے سب سے مشکل شرط ہے۔

ولهذا قالوا سبب منع العوام عن التقليد خوف وقوعهم فيما يمتنع بالاتفاق وهم لايعلمون ولذلك قالوا لايصح للعامي التقليد الا بالاستفتاء عن خصوص ما اراد تقليده۔ (خلاصۃ التحقیق ۲۱)

اسی وجہ سے علماء نے فرمایا کہ عوام کو اپنے امام کو چھوڑ کر دوسرے امام کی تقلید سے مخالفت کا سبب یہ بھی ہے کہ وہ ایسے معاملہ میں پڑ سکتے ہیں جو بالاتفاق ممنوع ہو، اور انہیں اس کا پتہ نہ چل پائے۔ اور اسی بناء پر فقہاء نے فرمایا کہ عام شخص کیلئے اسوقت تک دوسرے امام کی تقلید جائز نہیں جبتک وہ اپنی خاص پیش آمدہ صورت کے بارے میں علماء سے استفتاء نہ حاصل کر لے۔

الغرض تلفیق کی یہ خارقِ اجماع صورت بہرحال ممنوع ہے۔ اور حضرات فقہاءؒ عموماً اپنی عبارتوں میں تلفیق سے اسی ممنوع صورت کو مُراد لیتے ہیں۔ بعض حضرات نے قاضی خاں کی بعض عبارتوں سے، اسی طرح علامہ ابن نجیمؒ کی بعض ابحاث سے تلفیق کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ مگر وہ صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اوّلاً ان محتمل عبارتوں کو تلفیق کی مخالفت پر آمدہ صریح عبارتوں پر ترجیح نہیں دیجا سکتی۔ دوسرے یہ کہ وہ سب تلفیق مجازی کی صورتیں ہیں۔ جن میں خرقِ اجماع لازم نہیں آتا۔ اس بحث کو ختم کرتے ہوئے شیخ عبدالغنیؒ نہایت زوردار انداز میں لکھتے ہیں۔

والحاصل ان جميع هذه الوجوه التى استدل بها هذا القائل بالتلفيق الخارق للاجماع المعتبر بذلك فاسدة لا اعتداد بها ولا يجوز اعتبار ذلك منه لمخالفته للصريح فى منع التلفيق كما ذكرنا۔ (خلاصۃ التحقیق ۲۵)

اور خلاصہ یہ کہ یہ تمام وجوہات جن سے خارقِ اجماع تلفیق کا قائل یہ شخص استدلال کرتا ہے بالکل فاسد ہیں۔ ان کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور انہیں سے کسی بھی وجہ کا کچھ بھی لحاظ نہیں رکھا جا سکتا۔ اسلئے کہ وہ تلفیق کی صراحۃً مخالفت کے حکم کے معارض و مخالف ہے۔

تلفیق مجازی

تلفیق کی دوسری شکل وہ ہے جس پر محض لغوی معنی کے اعتبار سے تلفیق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ درحقیقت وہ تلفیق نہیں ہے۔ اسلئے ہم نے اسے مجازی تلفیق کا نام دیا ہے۔ اسکی اگر ہم تعریف کرنا چاہیں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ "دوسرے مذہب کو اس طرح اختیار کرنا کہ اس سے کوئی امر خارقِ اجماع نہ لازم آتا ہو"۔ تلفیق مجازی کی صورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ دو الگ الگ مسئلوں میں الگ الگ امام کی رائے لی جائے۔ یا ایک ہی مذہب کے ائمہ کے مختلف اقوال جمع کر لئے جائیں۔ غور کیا جائے تو اس طرح کی تلفیق کی تین صورتیں متصور ہو سکتی ہیں۔

الف : پہلی صورت یہ ہے کہ ایسے دو مستقل مسئلوں میں تلفیق کیجائے جو آپس میں ایک دوسرے سے مربوط ہوں۔ مثلاً وضو میں چوتھائی سر سے کم پر مسح کیا اور نماز میں قرارت فاتحہ خلف الامام چھوڑ دی یعنی وضو شافعیہ کے مطابق کیا اور نماز حنفیہ کے مطابق پڑھی، تو بظاہر اس میں بھی خرقِ اجماع نظر آتا ہے۔ کہ وضو حنفیہ کے نزدیک درست نہ ہوا، اور نماز شافعیہ کی نظر میں صحیح نہ ہوئی۔ مگر چونکہ یہ تلفیق الگ الگ اعمال میں ہے اسلئے اسے تلفیق حقیقی کی طرح ممنوع نہ کہیں گے۔ (دیکھئے الحیلۃ الناجزۃ حاشیہ ۳) مگر چونکہ وضو اور نماز کے اعمال میں ارتباط پایا جاتا ہے اسلئے یہ صورت غیر مستحسن ہے۔ احتیاط یہ ہے کہ اسے اختیار نہ کیا جائے۔

ب : دوسری صورت یہ ہے کہ الگ الگ دو مسئلوں میں دو اماموں کا قول لیا جائے۔ یعنی ایک مسئلہ کا دوسرے مسئلہ کی صحت وحرمت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ مثال کے طور پر؛ حنفیہ کے نزدیک مس بالشہوۃ کی وجہ سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہوجاتی ہے، جبکہ مالکیہ کے نزدیک بعض صورتوں میں مس بالشہوۃ سے حرمت مصاہرۃ ثابت نہیں ہوتی۔ (مثلاً وہ صورت جبکہ بیوی سمجھ کر بیٹی کو چھولے وغیرہ) یہ تو ایک مسئلہ ہوا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جماعتِ مسلمین قاضی کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ اور مالکیہ کے نزدیک قاضی نہ ہونے کی صورت میں جماعتِ مسلمین قاضی کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ تو اگر کوئی شخص حرمتِ مصاہرۃ کے بارے میں حنفیہ کی رائے پر عمل پیرا ہو۔ اور جماعتِ مسلمین کے قاضی کے قائم مقام ہونے کے بارے میں مالکیہ کا مذہب اختیار کرلے، تو یہ دو ایسے مسئلوں میں تلفیق کرنیوالا ہوگا جو آپس میں ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہیں۔ (دیکھئے حاشیہ الحیلۃ الناجزۃ ۷۸) یہ بھی حقیقی تلفیق نہیں بلکہ مجازی تلفیق کی صورت ہے۔ اور شرائط کیساتھ اسے اختیار کرنا جائز ہے۔

ج : تلفیق مجازی کی تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی مذہب کے دو اقوال کو آپس میں ملادیا جائے خواہ ایک ہی مسئلہ میں کیوں نہ ہو۔ مثلاً حنفیہ میں سے حضرات طرفینؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم ایام النحر میں اگر خارج حرم حلق یا قصر کرے تو اس پر دم واجب ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ خارج حرم حلق وقصر دونوں صورتوں میں کوئی دم واجب نہیں ہے۔ (ہدایہ ۱ ص ۲۷۶) اب کوئی شخص حلق کی صورت میں طرفینؒ کا مذہب اختیار کرے اور قصر کی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر عمل کرے تو یہ بھی تلفیق مجازی کی صورت ہوگی۔ اور اہلیت رکھنے والے شخص کو شرائط

کے ساتھ اسے اختیار کرنے کی اجازت دی جائیگی۔ اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مذہبوں کے اصول ایک ہی ہیں۔ اس لئے ان میں تلفیق حقیقی کی صورت نہیں پائی جاسکتی۔

تلفیق مجازی کا حکم

جیسا کہ درمیان میں اشارۃً یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ مجازی تلفیق کی مذکورہ تینوں شکلیں فی الجملہ جائز ہیں۔ انمیں اول قسم عام حالات میں غیر مستحسن ہے۔ جبکہ بقیہ دو شکلیں غیر مستحسن بھی نہیں ہیں۔ مگر تلفیق مجازی اختیار کرتے وقت درج ذیل شرائط کا لحاظ رکھنا پھر بھی ضروری ہوگا۔

الف : اہلیتِ اجتہاد رکھنے والا شخص یا ذی رائے اشخاص اس تلفیق کو اختیار کریں۔ (مستفاد شرح عقود رسم المفتی ۹)

ب : کوئی شرعی ضرورت پائی جائے (جس کا بیان پہلے آچکا ہے)

ج : اس دوسرے مذہب کا کوئی مفتی یا قاضی موجود نہ ہو۔ اگر موجود ہوگا تو اسی سے مبتلیٰ بہ رجوع کریگا۔ اپنے مذہب کے مفتی کو ایسی صورت میں تلفیق کی ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ الحیلۃ الناجزہ میں مالکیہ کے مسلک پر جماعتِ مسلمین کو قاضی کے قائم مقام بنانے کے متعلق یہ ہدایت تحریر کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔

ایک امر یہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اگر کسی جگہ مالکی قاضی بھی ہو، یا جہاں بالکل قاضی نہیں، اگر وہاں مالکی لوگوں کی پنچایت ہو تو حنفی قاضی اور حنفی پنچایت کی طرف رجوع نہ کیا جائے۔ اور اگر کوئی رجوع کرے تو ان کو مالکی مذہب پر فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ مالکی قاضی یا مالکی پنچایت میں معاملہ بھیجدیا جائے۔ (الحیلۃ الناجزہ ۲۳)

حاصل یہ کہ مذکورہ تین جامع شرائط کے ساتھ تلفیق مجازی کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

(۵) پانچویں شرط

ائمہ اربعہ کے مذاہب کی طرف خروج کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس مسئلہ کو اختیار کیا جارہا ہے اسپر پہلے عمل نہ کیا ہو۔ اگر کسی وقت ایک امام کے قول پر عمل کیا اور دوسرے وقت دوسرے امام کا قول لے لیا تو یہ بھی (بلا ضرورت اور بلا تبدیلی اجتہاد) جائز نہ ہوگا۔ مثلاً جب حقِ شفعہ لینے کا وقت آئے تو کوئی شخص حنفیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے جوار کی بنیاد پر حقِ شفعہ کا دعویٰ کردے۔ اور جب حقِ شفعہ کا دعویٰ اپنے اوپر ہوجائے تو کہے کہ میں امام شافعیؒ کے مذہب کو لیتا ہوں، جنکے نزدیک جوار کی صورت میں حقِ شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس کا اس طرح

دو وقتوں میں الگ الگ مذہب کو لینا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ تقلید کے بعد خواہ مخواہ اسکا ترک خلافِ اجماع ہے۔ شیخ عبدالغنی نابلسیؒ کی درج ذیل وضاحت سے اس شرط پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

قال ابن الهُمَام وحكم المقلد فى المسئلة الاجتهادية كالمجتهد فانهٗ اذا كان لهٗ رأيين فى مسئلةٍ وعمل باحدهما يتعين لهٗ ما عمل به و امضاه بالعمل فلا يرجع عنه الىٰ غيره الّا بترجيح ذٰلك الغير كمن اشتبهت عليه القبلة فى جهتين اوجهاتٍ فاختار واحدة يتعين لهٗ هٰذه الجهة ما لم يرجح الاخرى۔ وكذا القاضى فيما لهٗ رأيين فيه بعد ان حكم وامضاه بالحكم فى احدهما، فالمقلد اذا عمل بحكم من مذهب لا يرجع عنه الىٰ اٰخر من مذهب اٰخر

(خلاصۃ التحقیق ۵)

ابن الہمامؒ نے فرمایا: اور اجتہادی مسئلہ میں تقلید کرنے والے کا حکم بھی مجتہد کے مانند ہے۔ یعنی جب کسی مسئلہ میں مجتہد کی دو رائیں ہوں اور وہ انمیں سے ایک پر عمل کرے تو وہی رائے اس کے لئے متعین ہو جاتی ہے اور نافذ ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ دوبارہ دوسری رائے کی ترجیح کے بغیر اس کیلئے اس عمل کردہ رائے سے رجوع درست نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس جہت میں ہے۔ تو جس جہت کو قبلہ بنائے گا وہی جہت قبلہ کیلئے متعین ہو جائیگی جبتک کہ دوسری جہت کے قبلہ ہونے کی وجہ ترجیح نہ پائی جائے اسی طرح قاضی جب اپنی دو رایوں میں سے ایک رائے پر فیصلہ کردے تو بھی یہی حکم ہے۔ بالکل اسی طرح مقلد جب کسی ایک مذہب کے حکم کی پیروی کرے تو وہ اس مذہب سے دوسرے مذہب کے حکم کی طرف رجوع نہیں کرسکتا۔

اس عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ تقلید کے بعد اس سے رجوع کرنا اسی وقت ممنوع ہے جبکہ کوئی ضرورت نہ پائی جائے۔ اور مجتہد اپنے اجتہاد سے دوسرے مذہب کو ترجیح نہ دے۔ لہٰذا اگر ضرورت پائی جائے گی، یا کوئی مجتہد اپنے اجتہاد کی بنیاد پر دوسرے قول کو ترجیح دیگا تو اسکا یہ عمل درست رہے گا۔ اسی بنا پر مقلد مجتہد کے لئے یہ جائز ہے کہ ایک وقت کسی امام کے مذہب پر نماز پڑھے۔ پھر اپنے اجتہاد کے بدل جانے کی وجہ سے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرلے اور اسی کے مطابق نماز پڑھے، تو یہ اسکے لئے جائز ہوگا۔ یہ ساری تفصیلات فقیہ اور مقلد محقق کے لئے ہیں۔ ورنہ عامی آدمی تو صرف اپنے مذہب کے مفتی کی تابعداری کریگا۔ اور مفتی اس کی ضرورت دیکھ کر فتویٰ صادر کریگا۔

چوتھی صورت جس مسئلہ کی طرف خروج کیا جا رہا ہے اگر وہ اپنے مذہب ہی کے کسی مجتہد منتسب کا قول ہے تو اگر اکثر مشائخ نے اس پر فتویٰ دیا ہے تو وہی عمل کیلئے متعین ہے۔
(شرح عقود رسم المفتی، ۸۹)

اور اگر اکثر مشائخ اسکے خلاف رہے ہیں لیکن ایک معتدبہ جماعت کا رجحان مجتہد منتسب کے قول کی طرف بھی ہے۔ تو طبقات فقہاء میں سے ۳ سے چھ طبقات تک کے حضرات کو دلیل کی بنیاد پر مذہب کے غیر راجح قول کو ترجیح دینے کی اجازت دیجائیگی۔ اور ان سے نیچے طبقے کے حضرات بھی مجتہدین کی رائے پر عمل کرسکتے ہیں۔ چنانچہ علاّمہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وكلام البحر صريح فى ان المحقق ابن الهمام من اهل الترجيح حيث قال عنه انهٗ اهل للنظر فى الدليل ومن فلنا اتباعهٗ فيما يحققهٗ ويرجحهٗ من الروايات والاقوال ما لم يخرج عن المذهب۔ (شرح عقود رسم المفتی ۷۷)

اور البحر الرائق کا کلام اس بات پر صریح ہے کہ محقق ابن الہمامؒ ترجیح کی اہلیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ صاحب بحر نے انکے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ دلیل میں غور وفکر کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ہمارے لئے تحقیق کردہ اور راجح کردہ اقوال وروایات کی اتباع کی گنجائش ہے۔ بشرطیکہ وہ اقوال مذہب سے بالکلیہ خارج نہ ہوں۔

اس عبارت سے واضح ہوگیا کہ مجتہد فی المذہب کی رائے پر بعد کے طبقہ کے لوگ بھی عمل کرنے کے مجاز ہیں مثال کے طور پر امام ربانی قطب عالم حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہونے اور عصر کا وقت شروع ہونے کا قول کیا ہے۔ حالانکہ یہ مذہب حنفیہ کے ظاہر مذہب کے خلاف اور حضرات صاحبین وغیرہ کے مذہب کے موافق ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ ۲۲۶)

لہٰذا اگر کوئی مقلد حنفی حرمین شریفین میں جماعت کے ثواب کے حصول کے لئے وہاں کے ائمہ کے مطابق مثلِ اول کے بعد نماز عصر پڑھ لے تو اس کے لئے اس امر کی گنجائش ہونی چاہیئے۔

پانچویں صورت جو مسئلہ اختیار کیا جا رہا ہے اگر اس کی تائید مذہب کے دیگر مشائخ سے کسی درجہ میں بھی نہیں ہوتی، گو کہ وہ مسئلہ خارج مذہب نہیں ہے تو مجتہد کے لئے ایسا قول لینے کی گنجائش ہوگی۔ غیر مجتہد اور عامی آدمی کے لئے اس قول کو اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔

علاّمہ شامی نقل فرماتے ہیں۔

هَل يجوز للانسَان العَمَل بالضعيف مِن الرّواية فى حق نفسه؟ نعم اذا كان لهٗ رأى امّا اذا كان عاميًا فلم اره۔ لكن تقييده بذى الرأى

کیا اپنی ذات کی حد تک عمل کے لئے انسان کو ضعیف روایت پر عمل کرنے کا حق ہے؟ ہاں بشرطیکہ وہ شخص ذی رائے ہو۔ لیکن اگر ایسا شخص عامی ہو تو اس بارے میں

انہ لایجوز للعامی ذلک - قال فی خزانۃ الروایات: العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وھو من اھل الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیھا و ان کان مخالفا لمذھبہ۔

(شامی بحوالہ خلاصۃ التحقیق)

صریح جزئیہ میں نے نہیں دیکھا۔ مگر ذی رائے کی قید سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ عامی شخص کیلئے ضعیف پر عمل جائز نہ ہو۔ خزانۃ الروایات میں تحریر ہے کہ وہ عالم جو احادیث وآثار کے معانی جانتا ہو اور وہ اہلِ درایت میں سے ہو تو اسکے لئے ضعیف روایت پر عمل درست ہے، اگرچہ وہ خلاف مذہب ہو۔

تو معلوم ہوا کہ مذہب کا ضعیف قول سوائے مجتہد مفتی کے کسی اور کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اِلّا یہ کہ ضرورت داعیہ پائی جائے۔ جیسے کہ ۱۴ مسائل میں حضرات مشائخؒ نے امام زفرؒ کے مذہب پر فتویٰ دیا ہے۔

چھٹی صورت اگر دوسرے مذہب سے لیا گیا مسئلہ ایسا ہے جس کے بارے میں اپنے مذہب میں کوئی صراحت نہیں ملتی۔ اور وہ مسئلہ ہمارے قواعد واصول سے ٹکراتا بھی نہ ہو تو اس قول کو لینے کی اجازت فقہاء کے عمل سے معلوم ہوتی ہے۔ اور غیر مجتہد مفتی بھی اس پر فتویٰ دے سکتا ہے:

مثلاً (۱) اذان حریق وغیرہ میں ائمہ شافعیہ سے جواز کا قول نقل کیا گیا ہے۔ (شامی ۱/۳۸۵)

(۲) معتدہ کے لئے رات میں سُرمہ لگانے کی اجازت شافعیہ سے منقول ہے۔ (شامی ۳/۵۳۲)

(۳) بعض شافعیہ نے فتوی دیا ہے کہ نجس ذکر کے ساتھ دوبارہ جماع ممنوع ہے۔ (شامی ۱/۳۹۸)

اور تتبع سے اس طرح کے بہت سے مسائل مل جائیں گے۔ فقہاء بکثرت دوسرے اماموں کی عبارتیں نقل کرتے ہیں۔

خلاصہ ان تینوں بحثوں (اہلیت، ضرورت، اور مسئلہ کی تحقیق) کا خلاصہ یہ ہے کہ عدول عن المذہب جائز ہے جبکہ:

الف : ضرورت داعیہ پائی جائے۔

ب : تلفیق حقیقی نہ پائی جائے۔

ج : جو قول لیا جائے وہ تمام شرائط کے ساتھ لیا جائے۔

د : معتبر علماء ومحققین اس کام کو انجام دیں (محض تشہی اور رخصت مطلوب نہ ہو)

اور عدول عن المذہب جائز نہیں جبکہ:

الف : تلفیق حقیقی (خارقِ اجماع) لازم آتی ہو۔

ب : بلاضرورت خروج کیا جائے۔

ج : اختیار کردہ قول ائمہ اربعہ کے خلاف ہو۔

د : غیر اہل خروج کی جسارت کرے۔ اور

ہ : ایک مذہب پر عمل کر کے اسے خواہ مخواہ چھوڑ کر دوسرے امام کا مذہب اختیار کر لیا جائے۔

فقہ کی عام کتابوں میں زیادہ تر اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ مذہب سے خروج کرنے والا خواہ مجتہد ہو یا مقلد۔ محض رخصتوں اور خواہشات کا اتباع کرنے والا نہ ہو۔ اسی طرح تلفیق نہ لازم آتی ہو۔

لیکن اس زمانہ میں مذکورہ تمام شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ورنہ فسادِ زمانہ کی وجہ سے لوگ رخصتوں کے متلاشی بن جائیں گے۔ چنانچہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے یہی تحریر فرمایا ہے۔

سوالنامہ کے اجمالی جوابات

سوالنامہ کے جوابات اگرچہ متفرق طور پر گذشتہ اوراق میں آچکے ہیں لیکن سہولت کے لئے سوالوں کے اجمالی جوابات درج کئے جارہے ہیں۔

(۱) : اجازت ہے۔

الف : خاص حالات میں اور بوقت ضرورت ہی اجازت ہے۔

ب : ضرورت سے یہاں تکلیف ناقابل برداشت مراد ہے۔

ج : عامہ اور خاصہ دونوں ضرورتوں کا اعتبار ہے اور دونوں کی وجہ سے عدول عن المذہب کی اجازت ہوتی ہے۔

د : عبادات اور معاملات دونوں میں ضرورت پائے جانے کے اعتبار سے

فرق نہیں ہے۔

۵ : ضرورت عامہ ایسی ضرورت ہے جس کے پورا نہ ہونے سے عوام تک مشقت پہونچتی ہو۔

(۲) : اور شرائط بھی ہیں، مثلاً تلفیق نہ کرنا، اہلیتِ جہاد رکھنا وغیرہ

(۳) : عدول عن المذہب کے لئے مفتی کو مجتہد فی المذہب کے درجہ کا ہونا چاہئے۔ اور اس زمانہ میں چونکہ ایک شخص میں یہ صفات جمع ہونا دشوار ہے اسلئے اگر چند متدین علماء ضرورت محسوس کرلیں تو ان کی رائے سے خروج عن المذہب ممکن ہے

(۴) : نہیں ہے۔

(۵) : تلفیق کے معنیٰ ملانے کے آتے ہیں اس کے اقسام اور احکامات تفصیل کے ساتھ گذشتہ صفحات میں درج کئے گئے ہیں۔

الف : تلفیق مجازی کی شکلیں دائرۂ جواز میں آتی ہیں۔

ب : تلفیق کے ناجائز ہونے کی بنیادی وجہ اس کا خارق اجماع ہونا ہے۔

(۶) : ائمہ اربعہ سے خارجی قول کسی بھی حال میں لینا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ پر عمل نہ کرنے پر اجماع امت ہوچکا ہے۔

(۷) : اہلیت ترجیح رکھنے والا شخص اپنی ترجیح کی بنیاد پر قول ضعیف کو اپنا سکتا ہے۔

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

احقر محمد سلمان منصورپوری غفرلہٗ

۱۴۱۵/۵/۱۷ھ

متفقہ فیصلہ

چوتھا فقہی اجتماع ۲۴، ۲۵ اکتوبر ۱۹۹۴ء

جمہور امت کا اتفاق ہیکہ آج کل تمام مسلمانوں پر چاروں مدون مذاہب میں سے کسی ایک معین مذہب کی پیروی واجب ہے، اور امت کی شیرازہ بندی کیلئے یہ امر ضروری بھی ہے۔ آج بھی تجدد پسند طبقہ کی جانب سے یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ جب تمام فقہاء مجتہدین کے مذاہب اپنی اپنی جگہ درست ہیں تو جس قول میں سہولت ہو اس کو اختیار کرلیا جائے کسی مذہب معین کا التزام نہ کیا جائے۔ اسی طرح معمولی عذر کی وجہ سے دوسرے مسلک کے امام کے قول کو اختیار کرنیکا نظریہ پایا جاتا ہے، یہ دونوں نہایت خطرناک رجحانات ہیں جو اتباع ہویٰ اور خود رائی کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں اور انسانوں کو خدا کی بندگی اور احکام شریعت کی اطاعت سے دور کرنے اور دین کی بنیادوں کو متزلزل کرنے کے مترادف ہیں، اتباع ہویٰ اور خود رائی کے رجحانات کو خدانخواستہ تقویت ملی تو امت مسلمہ سخت انتشار سے دوچار ہو جائیگی۔ حسب تصریح فقہاء قول ضعیف پر عمل یا دوسرے امام کے مسلک کو اختیار کرنا مخصوص حالات ہی میں درست ہے اور اسپر فتویٰ کیلئے اعلیٰ فقہی صلاحیت کی ضرورت ہے جو آج کل انفرادی طور پر مفقود ہے۔ اسلئے ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کا یہ چوتھا فقہی اجتماع اتفاق رائے سے یہ فیصلہ کرتا ہے

(۱) عام حالات میں اپنے معین مذہب سے خروج کرنا اور فقہی مذاہب میں پائی جانے والی سہولتوں کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے، البتہ بدرجہ مجبوری خاص حالات میں مندرجہ ذیل ضوابط کی رعایت کرتے ہوئے ان سہولتوں سے استفادے کی مشروط اجازت دی جاسکتی ہے:

ا : خاص حالات میں جو قول اختیار کیا جائے وہ مذاہب اربعہ ہی کے دائرے میں ہو کیونکہ دیگر مذاہب باقاعدہ مدون نہیں ہیں۔

ب : ضرورت داعیہ (بمعنی اضطرار یا ناقابل برداشت تکلیف) پائی جائے خواہ ضرورت عامہ ہو یا خاصہ، عبادات میں ہو یا معاملات میں۔

ج : ضرورت وہی معتبر ہوگی جس کو اہل بصیرت ارباب فتاویٰ اجتماعی فیصلے کی بنیاد پر تسلیم کریں۔

د : جس امام کے قول کو اختیار کیا جائے اس کی تمام شرائط ملحوظ رکھی جائیں۔

ہ : دیگر مذاہب کا قول اقوال شاذہ میں سے نہ ہو۔

و : تلفیق حرام (خارق اجماع) لازم نہ آئے۔

(۲) اسی طرح کے خصوصی حالات میں اہل بصیرت ارباب فتاویٰ کے اجماعی فیصلے کی بنیاد پر اپنے مذہب کے قول ضعیف کو بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔